ANTANAS MACEINA

KRIKŠČIONIS PASAULYJE

Pasauliškio vaidmuo išganymo istorijoje



1973

KRIKŠČIONIS GYVENIME

KNYGŲ SERIJA Nr. 10

THE CHRISTIAN IN THE WORLD

THE PROBLEM OF THE LAYMAN
THE MISSION OF THE LAYMAN
THE ACTION OF THE LAYMAN
IN THE WORLD AND IN THE CHURCH

by

ANTANAS MACEINA

Šios knygos mecenatas
LIETUVIŲ ŠV. JONO KRIKŠTYTOJO PARAPIJA
TORONTO, CANADA
25-TŲJŲ METŲ NUO SAVO ATSIKŪRIMO
IR ĮSIKŪRIMO ANAPILYJE PROGA

Įrašus piešė *Telesforas Valius*

Išleido *Krikščionis Gyvenime* 1973

Spaudė "Draugo" spaustuvė
4545 West 63rd Street, Chicago, Ill. 60629

Kaina $ 7.00

"Namai, kuriuos statyti noriu, bus didžiuliai. Nes mūsų Dievas yra didesnis už visus dievus. Tik kas galėtų pastatyti Jam namus? Juk dangų dangūs Jo neaprėpia".

2 Kron, 2, 4-5

Kanados Toronte kuriamai

LIETUVIŲ SODYBAI ANAPILIS

Šią knygą kaip krikščioniškąją paskatą

skiria

Autorius

"Kaip džiugu, kad man sako: Netrukus žengsime į Viešpaties Namus! Jau tavo vartuose mūs kojos stovi, Jeruzale... Teviešpatauja taika tavo sienose ir ramybė tavo rūmuose".

Ps. 121, 1-2, 7

PRATARTIS

Ši knyga turi savo 'istoriją' tiek atsiradimo, tiek turinio atžvilgiu.

1. Šv. Jono Krikštytojo parapijai Toronte minint įsikūrimo trisdešimtmetį (1928-1958), jos klebonas kun. Petras Ažubalis panūdo "tą kuklią sukaktį", kaip jis pats sako, "užakcentuoti kokiu nors kultūriniu ženklu", pavyzdžiui, išleidžiant "kurio nors lietuvio autoriaus veikalą" (laiškas 1958 m. birž. 27 d.). Tokiu autoriumi buvau numatytas ašen ir paklaustas, ar nesutikčiau duoti ką nors "iš turimųjų rankraštyje veikalų arba extra parašyti" (t. p.). Kun. P. Ažubalio laišką pergyvenau kaip džiugią prošvaistę, nes joje atsiskleidė reikšminga pastanga neišsemti mūsųjų sukakčių pamaldomis bažnyčioje, minėjimais salėje ir vaišėmis viešbutyje, bet įtvirtinti jas pastovesniu kultūriniu įnašu tarsi dvasiniu paminklėliu. Todėl į aną paklausimą atsiliepiau teigiamai, pasiūlydamas parašyti studiją, nagrinėjančią krikščionies padėtį pasaulyje. Mano pasiūlymas buvo kun. P. Ažubalio ir kitų, su kuriais jis tarėsi, priimtas, ir man buvo įtaigota "reikalą vesti iki galo" (laiškas 1958 m. liepos 25 d). Be abejo, visi žinojome, kad pačiais sukaktiniais metais knyga nebegalėjo būti nei parašyta, nei juo labiau išle'sta, nes ji tebebuvo tuo laiku tik idėja ir tik keletas palaidų apmatų. Vis dėlto atrodė, kad ligi 1959 m. pabaigos ji išvysianti pasaulį.

Deja, Apvaizda lėmė kitaip. — 1959 m. kovo mėn. buvau pakviestas palikti Freiburgo / Br. universitetą ir keltis į Muensterio / W. universitetą. Pats persikėlimas įvyko tik rudenį. Tačiau daugybė su juo susijusių painiavų, kaž-

kokia kaip tik tuo pačiu metu prikibusi kepenų negalia, neįprastos sąlygos naujoje vietoje padarė, kad man reikėjo visas jėgas sutelkti į akademinį darbą, kurio Muensteryje atsirado dvigubai daugiau, negu Freiburge. Tuo būdu šv. Jono Krikštytojo parapijai duotas pažadas liko laiku neištesėtas. Tačiau kun. P. Ažubalis nuostabiai kantriai lūkuriavo, man vis pabrėždamas, esą jo ryžtas išleisti knygą nėra praėjęs, ir kai tik aš galėsiąs, jis mielai atgaivinsiąs pirmykštį savo sumanymą. O aš negalėjau ilgai, labai ilgai... Augą įsipareigojimai universitete, įvairūs iš pašalio einą neatidėtini uždaviniai, galop netikėtai mane ištikusi širdies liga nustūmė ano pažado įvykdymą ligi pat pastarųjų metų.

Bet štai dabar jis virto tikrove. Ir tai kaip tik tuo metu, kai šv. Jono Krikštytojo parapija Toronte, kun. P. Ažubalio žodžiais tariant, "po 25-rių emigracinio gyvenimo metų eina ne žemyn, bet kyla aukštyn" (laiškas 1972 m. bal. 11 d.): ji keliasi naujon vieton, statydinasi naują bažnyčią, naują salę ir pagyvenusiem mūsų tautiečiam poilsio namus. Visas parapijos gyvenimas įgyja naują veidą. Todėl ir ši knyga, pradžioje skirta šv. Jono Krikštytojo parapijos p r a e i č i a i minėti, dabar virsta tos pačios parapijos a t e i č i a i skatinti. Ji nori būti dvasine plytele didžiajai parapijos statybai; plytele, kurią įmūrina uolusis šios parapijos vadovas kun. P. Ažubalis *kaip klebonas* ir "Krikščionis Gyvenime" *kaip leidėjas.* Jiem abiem priklauso nuoširdi mano padėka, o visiem šv. Jono Krikštytojo parapijos nariam — viltingas didžios sėkmės linkėjimas įkurti Toronte atnaujintą lietuviškai krikščioniškosios dvasios židinį.

2. Turinio atžvilgiu knygos pavėlavimas buvo laimingas ta prasme, kad tuo tarpu (1962-1965) įvyko II Vatikano Susirinkimas, atvėręs visiškai naujų akiračių krikščionies padėčiai pasaulyje suprasti bei vertinti. Tiesa, pasau-

liškio klausimas jau buvo išniręs ir žymiai anksčiau. Bet jo sprendimas vis tebebuvo labai nedrąsus ir net neaiškus (plg. Yves M. J. Congar). Tik II Vatikano Susirinkimas pateikė šiam sprendimui ne vien gairių, bet ir gausybę medžiagos, kuri šion knygon ir buvo įausta. Net būtų galima teigti, kad 'krikščionis pasaulyje' yra buvusi viena iš pačių pagrindinių Susirinkimo temų, nes jos ištakų jausti visų kitų temų svarstymuose. Štai kodėl, Susirinkimui dar tebevykstant, man ir parūpo pajudinti pasauliškio reikalą mūsų spaudoje, paskelbiant straipsnį "Trys klausimai dvasiškijai" ("Aidai" 1965, nr. 8, p. 355-59), kuriuo buvo ieškota atsakymo į tris dalykus: 1. kas apsprendžia pasauliškių vietą bei vaidmenį Bažnyčioje, 2. kame glūdi pasauliškių apaštalavimo šaltinis ir 3. kaip santykiauja pasauliškiai su dvasiškiais. Šiuo straipsniu buvo norėta sueiti pokalbio su mūsų dvasiškija pagal G. Philips principą: "Bažnyčia nori suaugusiųjų, o ne vaikų, kuriuos ji turėtų globoti". Tad ir buvo siekta, kad susisėstume "prie bendro stalo kaip suaugusieji su suaugusiaisiais išsiaiškinti bei susitarti" (p. 359).

Pokalbis betgi neišsivystė. Į minėtą straipsnį atsiliepė tik du dvasiškiai: kun. Petras Celiešius (plg. "Draugas" 1965, nr. 296 ir 301) ir kun. Vytautas J. Bagdanavičius (plg. "Laivas" 1966, nr. 2-8) — galimas daiktas, todėl, kad anuo metu dar nebuvo paskelbtas II Vatikano Susirinkimo dekretas "Apostolicam actuositatem", skirtas specialiai pasauliškių klausimui. Nuosekliai tad anuose abejuose atoliepiuose ir išėjo aikštėn dar senoji nuotaika: iš vienos pusės stiprus teisinis polinkis (P. Celiešius), iš kitos — politinis dvasiškių užgožėjimas pasauliškiais, sudaręs hierarchijai nemaža sunkenybių ir iškreipęs net paties pasauliškio vaidmenį (V. J. Bagdanavičius). Abu straipsniai buvo gera proga manuosius klausimus dar sykį iš pagrindų permąstyti, nors dėl prasidėjusios ligos aš ir neįstengiau sa-

vų minčių paskelbti kaip atsakymo ir tuo pratęsti jau pradėtą pokalbį. Užtat dabar ši knyga yra sykiu ir *atsakymas* ir pokalbio *tęsinys.*

Knygos pagrinduose slypi įsitikinimas, kad krikščionies pasaulyje klausimas gali būti tinkamai suprastas ir vaisingai išspręstas tik tada, kai į pasauliškį žiūrėsime kaip į pačios Bažnyčios pašvęstąjį ir pasiųstąjį — tačiau ne specialiom bažnytinėm pareigom, o *pasaulinėm tarnybom.* Pasauliškio pasiuntinybė yra sakralinė: ji veda mus į pasaulio kaip Viešpaties kūrinio gyvenimą ir čia atskleidžia tikrąją pasauliškio veiklos esmę. Ne veržimasis į bažnytines vietas bei rangus sudaro pasauliškio uždavinį, bet pasilikimas pasaulyje ir šiojo pašventimas, vykdant jo kasdienoje kūriniškąją būties tiesą, gėrį ir grožį, vadinasi, imantis kultūrinės kūrybos visu jos plotu. *Istorinis pasauliškių klystkelis yra ne tas, kad jie šimtmečiais nėjo bažnytinių tarnybų, bet tas, kad jie nesuvokė pasaulinių tarnybų bažnytiškumo ir jų reikšmės Dievo karalystėje.* Šio įsitikinimo vedamas aš ir sklaidau pasauliškio sąvoką kaip sakralinę, atmesdamas visas kitas jo sampratas, kurios norėtų jame regėti profaninę būtybę. Nuosekliai tad visas mano dėmesys yra sutelktas į pasaulinių tarnybų sakrališkumą ir jų reikšmę išganymo istorijai, taip kad ši knyga savo esmėje yra ne kas kita, kaip kultūrinės krikščionio veiklos arba net ir pačios *kultūros teologija.*

Antanas Maceina

Muensteris, 1972 m. birželio 24 — šv. Jono Krikštytojo šventės — dieną.

PIRMASIS SKYRIUS

PASAULIŠKIO PROBLEMA

PASAULIŠKIO PROBLEMA

Kas yra pasauliškis? — Pirmu požiūriu atrodo, kad tai visiškai nereikalingas klausimas. Visi juk žinome, kad pasauliškis yra žmogus, atsidėjęs pasaulio reikalam ir sergąs jo rūpesčiais, padarydamas juos savos būties turiniu. Tai žmogus, kurio būsena pati savyje yra pagrįsta pasauliu ir kitų suvokiama, žiūrint į ją iš pasaulio pusės. Pasauliškio sąvoka atrodo esanti savaime aiški. Giliau betgi pasvarsčius, šis aiškumas nyksta. Ar buvimas pasaulyje iš tikro yra pasauliškiui būdingas ir išreiškia jo esmę? Juk tai sąvoka, susidaryta, kaip sakėme, žiūrint į tikintįjį iš pasaulio pusės. Bet kaip tik todėl ir kyla abejonių. Ar gali krikščionies būsena iš viso būti pagrįsta pasauliu, kurio "išvaizda praeina" (1 Kor 7, 31)? Ar galima šią būseną svarstyti taip, tarsi ji vyktų šalia Bažnyčios? Kitaip tariant, ar pasauliškis iš tikro yra profaninė sąvoka, kaip tai mum įtaigoja jau pats jo pavadinimas?

Žodžio 'laikós' (laicus, pasauliškis) Naujasis Testamentas niekur nevartoja. Užtat jis vartoja žodį 'laós', reiškiantį Dievo Tautą kaip priešingybę pasaulio tautai (éthne). Šia Dievo Tauta visų pirma yra buvęs Izraelis

kaip "kunigų karalija" ir "šventoji tauta" (Iš 19, 6), o po Kristaus ja yra Bažnyčia kaip tikrasis Izraelis, pasiekęs garbę (plg. Lk 2, 32; Rom 11, 23) ir todėl taip pat esąs "karališkoji kunigystė" ir "šventoji tauta" (1 Petr 2, 9). Kaip anksčiau izraelitus, išsklaidytus tarp egiptiečių ir todėl nesančius tauta, Jahvė išvedė į laisvę ir sukūrė *savą* tautą, taip dabar Kristus pašaukė krikščionis "iš tamsybių į savo nuostabią šviesą", taip ankštai sujungdamas juos su savimi ir vieną su kitu, jog jie, buvę "netauta", virto "Dievo Tauta" (1 Petr 2, 9-10). Šie tad paties Dievo išvaduotieji ir tarp savęs sujungtieji žmonės ir yra Naujojo Testamento vadinami 'laos' vardu.

Jeigu nūn iš daiktavardžio 'laós' pasidarytume būdvardį 'laikós', tai jis reikštų žmogų, priklausantį anaiptol ne pasauliui, bet kaip tik anai Dievo Tautai, vadinasi, ypatingai sujungtą su Viešpačiu, jo pašauktą, išrinktą ir pašvęstą. Štai kodėl šv. Petras krikščionis ir vadina "dvasiniais namais", "išrinktąja gimine", "įsigytaisiais žmonėmis" (1 Petr 2, 5-9), tai yra, visiškai skirtingais nuo netikinčiųjų, kurie irgi gyvena pasaulyje ir juo rūpinasi. Kitaip tariant, pasauliškis (laikós, laicus) bibline prasme būtų ne tas, kuris yra ypatingai susijęs su pasauliu, bet, priešingai, kaip tik tas, kuris yra ypatingai surištas su Dievu kaip jo tautos narys. *Biblinė pasauliškio samprata yra priešinga nusistojusiai dabartinei jo prasmei.* Mes manome, esą pasauliškį reikia suprasti ryšium su *pasauliu*, tuo tarpu Naujasis Testamentas jį supranta ryšium su *Dievu.* Ir kol šio ryšio į pasauliškio sampratą neįjungiame, tol anas aukščiau minėtas aiškumas lieka apgaulingas, nes jis kaip tik pridengia tai, kas pasauliškiui iš tikro yra esminga, būtent: *būti Viešpaties įsigytuoju žmogumi.*

Čia tad ir slypi pasauliškio problemos painumas: pasauliškis *gyvena ir veikia* iš tikro pasaulyje, tačiau jis negali būti *suprastas*, atsiremiant į pasaulį. Tai dabar kaip

tik ir mėginsime nušviesti, apžvelgdami: 1. pasauliškio santykius su dvasiškiu, išsivysčiusius istorijoje dialektiniu būdu ir 2. pasauliškio esmės aptarimus bei šios esmės ieškojimus.

1. DVASIŠKIO IR PASAULIŠKIO DIALEKTIKA

a. Savaimingos vienybės tarpsnis

Šventraščio tyrinėtojai sutardami teigia, kad pirminės Bažnyčios bendruomenėje ryškaus skirtumo tarp dvasiškio ir pasauliškio nebuvę jaučiama.[1] Naujasis Testamentas niekur nevartojąs ne tik žodžio 'pasauliškis', bet taip pat nė žodžio 'kunigas' (hiereús) šventyklos tarno prasme. Laiške žydam randame tik žodį 'arkikunigas' (archihiereús) arba, kaip lietuviškai verčiame, 'vyriausiasis kunigas', taikomą Kristui, kuris šiuo vardu esąs pavadintas paties Dievo (plg. Žyd 5, 10) kaip turįs "amžinąją kunigystę" (2, 17) ir todėl esąs vienintelis "Naujosios Sandoros tarpininkas" (9, 15). Dar daugiau: jeigu Kristus būtų žemėje, tai, pasak laiško autoriaus, "jis net nebūtų kunigas", vadinasi, *aukotojas*, "nes čia jau yra tokių, kurie atnašauja dovanas" (8, 4). Izraelitinio pobūdžio auka yra Kristaus nereikalinga. Todėl Kristus žemiškojo savo gyvenimo metu nė neaukojo, vadinasi, nevykdė savo kunigystės "svetimu krauju" (9, 25): šis kraujas juk jau ir taip gana gausiai tekėjo Jeruzalės šventyklos kieme. Ką tad naujo būtų galėjęs duoti Kristaus aukojimas, jeigu jis būtų buvęs tik paukščių piovimas ar galvijų skerdimas? Visai kas kita yra betgi tuo atveju, kai Kristus, sėdęs "Didenybės sosto dešinėje" (8, 1), "vieną kartą už visus" įėjo "į patį

---

* Išnašos knygos gale.

dangų" ir tuo pagrindė "amžiną atpirkimą" (9, 12). Izraelio kunigas maldavo Dievą "ožių ir veršių krauju" (9, 12), tuo tarpu Kristus paaukojo "pats save" (7, 27). Užtat dabar ir nebereikia aukų kartoti, nes Kristus tai atliko iš sykio visiem amžiam (plg. 9, 25-26). Nebereikia nė svetimo kraujo, nes Kristus jį pakeitė savuoju, nepalyginamai labiau apvalančiu žmogų, negu "jaučių kraujas ir karvės pelenai" (9, 13). Kaip anksčiau Kristus buvo nereikalingas izraelitų aukom, taip dabar izraelitų aukos pasidarė nebereikalingos Kristui. Jo auka dangiškojo Tėvo akivaizdoje užbaigė visas kitas aukas tobuliausiu būdu.

Čia tad ir glūdi krikščioniškosios aukos ir krikščioniškosios kunigystės savotiškumas. Krikščionių kultas anaiptol nėra Izraelio kulto tęsinys, nes Krikščionybėje nėra jokios kitos aukos, kaip tik Kristaus auka. Krikščionybėje nėra nė kito kunigo, vadinasi, aukotojo, kaip tik Kristus. "Kristaus kunigystė", sako vokiečių dogmatikas W. Kasperas, "nereikalauja būti nei pratęsta, nei papildyta kitais žmogiškaisiais kunigais. Ji yra kiekvienos kunigystės atbaiga. Kristus yra kunigystės galas. Todėl jis ir yra vienintelis Naujosios Sandoros kunigas. Tai jis krikštija, konsekruoja, skelbia ir valdo Bažnyčią".[2] Po Kristaus tiek kultas, tiek kunigystė yra galimi tik kaip Kristaus aukos ir Kristaus kunigystės *sudabartinimas*, vadinasi, vienos ir tos pačios Kristaus aukos perkėlimas į mūsąją dabartį sakramentiniu būdu. Senosios Sandoros auka ir kunigystė buvo Kristaus aukos ir kunigystės *ženklas* (plg. Žyd. 9, 8-11). Naujosios Sandoros auka ir kunigystė yra Kristaus aukos ir kunigystės *tikrovė*. Lūžis esminis ir neatgręžiamas. Šį tad lūžį laiško žydam autorius kaip tik ir nori neišdildomai įbrėžti krikščionių sąmonėn.

Šis lūžis yra ir pagrindas, kodėl Naujasis Testamentas taip stropiai vengia vadinti 'kunigais' tuos žmones, kurie

krikščioniškoje bendruomenėje vykdo tam tikras tarnybas. Tuo norima iš vienos pusės pabrėžti Kristų kaip vienintelį Kunigą ir Dievo Tautą kaip vienintelę karališkosios kunigystės nešėją (plg. 1 Petr 2, 9), iš kitos — atsieti krikščionių tarnybininkus tiek nuo Izraelio, tiek nuo stabmeldžių kunigijos. Naujasis Testamentas vadina krikščionių tarnybininkus įvairiais, tačiau vis *profaniniais* vardais: užvaizdomis (epískopoi), seniūnais (presbýteroi), tarnais (diákonoi). Visi šie vardai vėliau buvo tiek persunkti sakraline prasme, jog šiandien mum nė į galvą neateina, kad jie būtų galėję būti paimti iš pasaulinės ano meto kasdienos, o ne iš religinės — izraelitinės ar stabmeldiškosios srities. Tačiau taip iš tikro yra.[3] "Vyskupu gali būti vadinamas kiekvienas, kuris ką nors prižiūri: valdžios vietininkas, policijos valdininkas, valsčiaus viršaitis, statybos vedėjas. Taip pat ir diakonas gali turėti daugybę prasmių: patarnautojas prie stalo, pasiuntinys, vairininkas, namų valdytojas. Krikščionimis tapusių žydų bendruomenėse užuot vyskupų ir diakonų randame presbiterus: tai iš žydų santvarkos paimtas bendruomenės seniūno titulas".[4] Visi šie pavadinimai yra "nekultiniai ir nesakraliniai" (t. p.). "Visų jų prasmėje pirmoje eilėje išeina aikštėn pareiga vadovauti bendruomenei" (t. p.). Žodis 'kunigas' (hiereús, sacerdos, pontifex) pasirodo tik 2-4 šimt. krikščionių (Tertulijono, Hippolyto, Eusebijaus) raštuose,[5] vadinasi, tada, kai Naujojo Testamento kunigystė jau buvo nusistojusi, tikrai suvokta ir todėl nebegalėjo būti tapatinama su Izraelio kunigyste.

Ar anie pradinės Bažnyčios tarnybininkai — užvaizdos, seniūnai, tarnai — buvo pašvęsti, vadinasi, *dvasiškiai?* Daugeliu atvejų — *taip*, nes Naujasis Testamentas nekartą kalba apie rankų uždėjimą, prieš skiriant atskirus asmenis tai ar kitai pareigai. Apaštalai "melsdamiesi uždėjo rankas" (Apd 6, 6) ant pirmųjų diakonų, kad šie tarnautų

našlėm "prie stalų" (6, 2). Antijochijoje pačios Šv. Dvasios buvo išskirti iš "pranašų ir mokytojų" (Apd 13, 1) Saulius ir Barnabas, meldžiantis ir dedant "ant jų rankas" (13, 3). Timotiejus buvo Povilo paskirtas vyskupu irgi "rankų uždėjimu" (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6). Povilo įspėjimas tam pačiam Timotiejui "rankų niekam veikiai" neuždėti (1 Tim 5, 22) taip pat liudija, kad atskirų asmenų pašventimas kaikeno buvo vykdomas gal net perskubiai, neištyrus tikros jų vertės. Vargu tad ar galima teigti, kaip tai šiandien mėginama, esą vėliau išryškėję bažnytinės hierarchijos laipsniai — vyskupai, kunigai ir diakonai — "nėra pagrindinė, o tik pagalbinė Bažnyčios sąranga", priklausanti jos "žmogiškajai pusei".[6] Juk rankų uždėjimas buvo anaiptol ne koks nors sociologinis požymis, bet "Dievo malonė" (2 Tim 1, 6), kurios nevalia laikyti menkniekiu, kaip tai Povilas rašo Timotiejui (plg. 1 Tim 4, 14). *Rankų uždėjimas buvo pačios Šv. Dvasios veiksmas.* Povilas, atsisveikindamas Mileto krikščionių vyresniuosius, tai aiškiai pabrėžia: "Žiūrėkite patys savęs ir viso būrio, kuriame Šventoji Dvasia pastatė jus vyskupais valdyti Dievo Bažnyčios" (Apd 20, 28). Kitaip tariant, vyskupo pareigų gavimas eina ne iš apačios, bet iš viršaus, iš paties Dievo ir todėl pastato žmogų bendruomenės priekyje. Nepaisant, kad pirminė bažnytinė bendruomenė buvo stipriai pergyvenama kaip Dievo Tauta, pažymėta "šventąja kunigyste dvasinėm aukom aukoti" (1 Petr 2, 9), joje buvo vis dėlto asmenų, pašauktų ypatingai tarnybai ir šiai tarnybai pašvęstų. Šalia minios pasauliškių bent kai kurie buvo tikrai dvasiškiai. Šį klausimą, atrodo, teisingai išreiškia W. Trillingas: "Bažnyčios pradžios vaizdas rodo mum štai ką: šalia to, kad visi buvo lygiai kartu (Miteinander) tikėjime, bendrame pašaukime ir viltyje, buvo taip pat ir stovinčiųjų priešais kitus (Gegenueber). Buvo asmenų, gavusių ypatingą paskirtį, kurios nebuvo gavę kiti lygiu būdu".[7]

Šiuos asmenis dabartine kalba mes ir vadiname *dvasiškiais*. Dvasiškių buvimas pradinėje Bažnyčioje yra neabejotinas.

Iš kitos pusės Naujasis Testamentas, kaip sakyta, nevartoja nė žodžio 'pasauliškis', kuris reikštų ypatingą atsidėjimą pasauliui. Pradinėje Bažnyčioje šitokia pasauliškio samprata vargu ar iš viso buvo galima, atsimenant, kaip stipriai pirmieji krikščionys gyveno eschatologine nuotaika ir kaip primygtinai Povilas pabrėžė, kad "laikas yra trumpas" ir kad todėl tie, kurie "turi žmonas", gyventų taip, "lyg kad jų neturėtų"; tie, "kurie verkia", kad jaustųsi taip, "lyg neverktų"; kurie turtingi, kad pergyventų savo padėtį taip, tarsi "nieko neturėtų"; apskritai, kad tie, "kurie naudojasi šiuo pasauliu", elgtųsi taip, "kaip kad juo nesinaudotų" (1 Kor 7, 29-31). Apibrėžti pasauliškį kaip žmogų, ypatingai susijusį su pasauliu, ano meto sąlygomis buvo galima tik stabmeldžio, bet ne krikščionies atveju. Šia prasme tam tikras *atstumas* nuo pasaulio buvo lygus tiek pašvęstajam, tiek nepašvęstajam, tiek dvasiškiui, tiek pasauliškiui. Nes visi juk yra išgelbėti Kristaus krauju, visi gavę Šv. Dvasią, visi dalyvauja Duonos laužyme, skelbdami "Viešpaties mirtį, iki jis ateis" (1 Kor 11, 26). Pradinėje Bažnyčioje vyravo, kaip pastebi W. Trillingas, "pagrindinė visų vienybė" (p. 297) ir "pagrindinė visų lygybė".[8] Tiesa, anuose dvasiniuose namuose, kuriais šv. Petras vadina krikščionis, reikia eiti daugybę pareigų: juose "dovanos yra įvairios", "patarnavimai yra įvairūs", "veiksmai yra įvairūs"; vienam duodama "išminties kalba", kitam — "žinojimo kalba", kitam — "gydymo dovana", kitam — "stebuklų darymas" ir tt. (1 Kor 12, 4 - 10). Iš viršaus žiūrint, Bažnyčia atrodo didžiai daugialypė. Esmėje tačiau visur veikia "ta pati Dvasia" ir "tas pats Viešpats", dalindami "kiekvienam, kaip nori" (12, 4-5). Pareigų bei tarnybų įvairumas anos pagrindinės vienybės bei

lygybės neardo ir nesilpnina, "nes visi esame pakrikštyti vienoje Dvasioje, kad būtume vienas kūnas, ar tai žydai, ar pagonys, ar vergai, ar laisvieji" (12, 13). Tai mintis, kuri šalia Kristaus kaip vienintelio Kunigo eina per visą Naująjį Testamentą ir esti kartojama įvairiais vaizdais: tautos, kūno, susirinkimo ir tt.

Nuosekliai tad bet koks didžiavimasis turima tarnyba ar einama pareiga, bet kokia luomo sąmonė, bet koks kėlimasis aukščiau už savo brolį buvo laikomas pradinėje krikščionių bendruomenėje nusikaltimu anai pagrindinei vienybei ir lygybei. "Ką gi žydas turi viršaus"?, klausia Povilas ir atsako: Nieko, nes "ir žydai ir graikai visi yra po nuodėme" (Rom 3, 1-9), vadinasi, visi reikalingi atpirkimo, kuriam įvykus "neturi vertės nei apipiaustymas, nei neapipiaustymas" (Gal 6, 15). Ką gi reiškia laisvasis, palygintas su vergu? Taip pat nieko, nes Bažnyčioje nėra "vergo ir laisvojo", tik "visuose yra Kristus" (Kol 3, 11). Ką gi reiškia kilmė ar turtas? Irgi nieko, nes "žemos padėties brolis tegu giriasi savo išaukštinimu, o turtingasis savo žemumu" (Jok 1, 9-10). Tai tinka ir pašvęstiesiem Bažnyčios nariam. Nors jie ir yra pastatyti bendruomenės priekyje, tačiau neprivalo nuo jos skirtis tik todėl, kad *pašvęsti*. Priešingai, šventimai tik dar labiau juos turi suartinti su jų ganomaisiais ir dar labiau įjungti juos į bendrą vienybę bei išreikšti bendrą lygybę. Povilas todėl ir rašo Timotiejui: "Senesnio žmogaus nebark, bet maldauk kaip tėvą; jaunesniuosius kaip brolius; seneles kaip motinas; jaunąsias kaip seseris visu skaistumu. Gerbk našles, kurios yra tikrai našlės" (1 Tim 5, 1-3). Žmogiškoji Dievo tautos nario padėtis esąs mastas dvasiškio santykiui su pasauliškiu. Vyresnis amžiumi pasauliškis esąs vertas vyskupo pagarbos, jei šis yra jaunesnis (Timotiejus, kaip žinome, buvo gana jaunas; plg. 1 Tim 4, 12). Apskritai, vyskupas turįs jaustis ne kaip viršininkas pasauline prasme,

kuris įsakinėja, bet kaip vienos ir tos pačios šeimos narys, kuris skelbia, įspėja, pataria, prašo, maldauja.

Šitaip nusistatę, apaštalai, nors ir būdami paties Kristaus tiesiog pašaukti, pašvęsti ir pasiųsti, jau iš pat pradžios rinkosi savo bendradarbiais bei padėjėjais *pasauliškius* — vyrus ir moteris. Kristui įžengus į dangų, jie laukė Šv. Dvasios Jeruzalėje, suėję į "aukšto kambarį" kartu su moterimis, su Jėzaus motina Marija ir su Jo broliais" (Apd 1, 13-14). Tai buvo ištisas būrys "arti šimto dvidešimties žmonių" (Apd 1, 13-14), ir Šv. Dvasia nužengė "ant kiekvieno iš jų" (2, 3). Čia nebuvo padaryta jokio skirtumo tarp apaštalų ir paprastų tikinčiųjų. Mūsų klausimui yra būdingas ir kitas pavyzdys. Kilus Palestinoje krikščionių persekiojimam po Stepono nužudymo, kai kurie iš jų "nuvyko iki Fenikijos, Kipro ir Antijochijos", tačiau "jie niekam daugiau neskelbė mokslo, kaip tik žydam" (Apd 11, 19). Betgi tarp jų "buvo kipriečių ir kireniečių, kurie, atvykę į Antijochiją, kalbėjo taipojau graikam ir skelbė Viešpatį Jėzų" (11, 20). Jų skelbimas buvo sėkmingas, ir "didelis skaičius įtikėjo" (11, 21). Kai ši žinia pasiekė Jeruzalės bendruomenę, "išsiųsta į Antijochiją Barnabas" (11, 22), matyt, kad patikrintų gandus ir pažiūrėtų, kas ten iš tikro darosi. "Pamatęs Dievo malones, jis džiaugėsi ir ragino visus savo širdies nusistatymu pasilikti Viešpatyje" (11, 23). Kas buvo šie kipriečiai ir kireniečiai, apaštalavę tarp graikų? Aiškaus atsakymo neturime. Bet tai, kad buvo pasiųstas Barnabas, rodo, jog anie apaštalautojai veikė *savu nusistatymu*, vadinasi, nebuvo apaštalų nei pasiųsti, nei pašvęsti. Bendro tikėjimo sąmonė ragino juos nenutylėti Kristaus graikam, taip kad jie buvo pirmieji, kurie Antijochijoje įkūrė krikščionių bendruomenę. K. H. Schelkle tvirtina, kad ir Laodicejos, Pergamono, Efezo apylinkėse krikščioniškųjų bendruomenių grindėjai buvo pasauliškiai. "Jie buvo iš sykio Evangelijos pasiuntiniai ir

mokytojai, o vėliau naujų bendruomenių viršininkai ir sielovadžiai".[9] Galimas daiktas, kad, atvykus apaštalam ar jų pasiųstiesiem, kaip Antijochijos atveju Barnabui, šie pasauliškiai būdavo pašvenčiami rankų uždėjimu: tai aiškiai matyti Listrijoj ir Ikonijoj, kai Paulius ir Barnabas, "pastatę jiem kiekvienoje Bažnyčioje kunigų ir pasimeldę su pasninku", išvyko toliau (Apd 14, 22). Tačiau pradinis daugelio krikščioniškųjų bendruomenių steigimas ir jom vadovavimas buvo nevienu atveju pasauliškių rankose. Todėl kaip neabejotina, kad pradinėje Bažnyčioje buvo dvasiškių, taip lygiai neabejotina, kad toje pačioje Bažnyčioje buvo gana gyvas ir pasauliškių apaštalavimas.

Maždaug tas pat tinka ir moterų veiklai. Moterų vardų yra pilnas Naujasis Testamentas, ypač Povilo laiškai. Sakysime: jis mini "mūsų seserį Febę", esančią "Kenkrų Bažnyčios" tarnyboje (Rom 16, 1); jis sveikina "Mariją, kuri daug darbavosi Viešpatyje" (16, 6), taip pat Trifeną, Trifozą ir Persidę, kurios visos trys "darbuojasi Viešpatyje" (16, 12), ir Nerijaus "seserį Olimpiadą" (16, 15); jis prašo Evodiją ir Sintikę "būti vienodos nuomonės Viešpatyje..., nes jiedvi su manimi darbavosi Evangelijai drauge su Klemensu ir kitais mano padėjėjais" (Pilyp 4, 2-3). Būdinga, kad ryšium su šiomis moterimis Povilas nuolatos pabrėžia jų darbavimąsi Evangelijai arba, mūsų dienų kalba kalbant, *apaštalavimą*. Kokios rūšies šis moterų apaštalavimas yra buvęs, vargu ar galėtume šiandien atsakyti visai tiksliai. Betgi Evodijos ir Sintikės darbavimasis drauge su Klemensu ir kitais Povilo padėjėjais sakyte sakytų, kad didelio skirtumo tarp pasauliškių vyrų ir moterų kažin ar tuo metu yra buvę. Tai reikštų, kad ir moterys nesykį skelbė Evangeliją ir mokė stabmeldžius Išganytojo Naujienos. Tai patvirtina ypač Priscilės ir jos vyro Akvilo pavyzdys. Kai į Ezefą atvyko "vienas žydas, vardu Apolis", gerai pažįstąs Šventraštį, bet tik apgraibomis girdėjęs apie

Jėzų, nes "žinojo tik Jono krikštą", tai "Priscilė ir Akvilas pasiėmė jį pas save ir tiksliau jam išaiškino Viešpaties mokslą" (Apd 18, 24-26). Vargu ar galima būtų manyti, kad jį mokė tik vienas Akvilas, tuo labiau, kad šią porą Povilas mini nevienu atveju, vadindamas ją "mano du padėjėju Jėzuje Kristuje" (Rom 16, 3) ir kalbėdamas apie jų "namų bažnyčią" (1 Kor 16, 19). Pabrėždamas, esą jis turįs "teisės vestis drauge su savimi moteriškę seserį kaip ir kiti apaštalai" (1 Kor 8, 5), Povilas čia greičiausiai ir turi galvoje moteris kaip padėjėjas ne tik kasdienos reikalam aprūpinti, bet ir Evangelijai skelbti.[10]

Dvasiškių ir pasauliškių santykiai pradinėje krikščionybėje buvo tad, kaip matome, pažymėti ankšta vienybe: jie buvo tarsi ana, paties Išganytojo minima, "į gerą žemę" kritusi sėkla (Lk 8, 8), kurioje jau glūdėjo ištisas būsimojo augalo pavidalas, tik dar neišsiskleidęs. "Skirtumo tarp dvasiškių ir pasauliškių bažnytinio luomo prasme nematyti niekur nė pėdsakų. Priešingi teiginiai yra arba klaidingi arba kilę iš jau iš anksto susidaryto nusistatymo".[11] Tai anaiptol betgi nereiškia, kad nebuvo skirtumo tarp pašvęstojo ir nepašvęstojo krikščionies. Šis skirtumas buvo aiškus, bet jis nebuvo *socialiai* susiklostęs bažnytinėje kasdienoje. Pašvęstieji nesijautė rankų uždėjimu atsieti nuo nepašvęstųjų, o nepašvęstieji nesibijojo imtis tokių tarnybų, kurios vėliau buvo patikėtos tik pašvęstiesiem. Visa buvo dar tik pradinis garstyčios grūdelis, kuriam tačiau buvo skirta išaugti į plačiašakį medį (plg. Lk 13, 19). Bažnyčia juk nėra kažkoks jau iš pat pradžios užbaigtas vienetas, turįs aiškias lytis ir pastovią sąrangą. Ne! *Bažnyčia yra augąs vienetas*, kuriame iš sykio net neregėti jo būsimojo pavidalo. O vis dėlto šis pavidalas jame tikrai glūdi, kaip, pavyzdžiui, ąžuolo pavidalas tikrai glūdi gilėje. Bažnyčios istorijoje neatsiranda nieko iš esmės naujo, ko nebūtų buvę aname garstyčios grūdelyje. Bet ir šis grūdelis neguli

žemėje neveiklus: jis auga ir didėja, skleidžiasi ir įvairėja, nes kitaip sudžiūtų ir sunyktų (plg. Lk 8, 6-7). Tai dėsnis, apsprendžiąs tiek Bažnyčios mokslą, tiek jos liturgiją, tiek galop ir jos sąrangą. Visose Bažnyčios gyvenimo srityse pradžioje regime tik sėklą, o vėliau, praslinkus amžiam, jau išsišakojusį medį. Šis sėklos-medžio dėsnis valdo ir dvasiškio bei pasauliškio santykius istorijoje. Ir jie skleidžiasi bei įvairėja, nes skleidžiasi bei įvairėja tiek hierarchinė ano garstyčios grūdelio užuomazga, tiek Dievo Tautos sąmonė bei jos dalyvavimas visuotiniame Bažnyčios pašaukime.

b. Dvasiškių ir vienuolių skleidimasis

Jau antrojo šimtmečio pradžioje aiškiai matyti, kaip dvasiškijos užuomazgos pradeda šakotis ir kaip šios šakos vis labiau virsta socialiniais pavidalais.[12] Bažnytinių vyresniųjų pareigos pradinėje krikščionių bendruomenėje buvo, kaip sakėme, gana mišrios ir nebūtinai susietos su Kunigystės sakramentu. Dabar šis mišrumas nyksta. *Vyskupas* virsta aukščiausiu ir vieninteliu vyresniuoju (monárchos), nebeturinčiu šalia savęs kitų vyresniųjų, o tik padėjėjus. Jam priklauso Eucharistijos šventimas, krikštijimas, atgailų skyrimas ir Moterystės sakramento ryšys. Tikintieji yra su juo susiję malda ir klusnumu. Vyskupo tarnybos kilmė yra dieviška, todėl jam priešintis reiškia priešintis Kirstui. Vienos bendruomenės vyskupas veikė betgi ne skyrium pats vienas, o palaikė nuolatinius ryšius su kaimyninių bendruomenių vyskupais ir jautėsi esąs atsakingas už visą Dievo Bažnyčią. Mūsų dienomis taip karštai trokštamas vyskupų kolegialumas anuo metu buvo savaime suprantamas dalykas. Imperatoriaus Konstantino

suteikta laisvė krikščioniškajai religijai iškėlė vyskupo tarnybą bei jo rangą ligi pat viršūnės: vyskupai tapo krikščionių teisėjais net ir pasauliniuose reikaluose, įsigijo žemių, apsprendė savo valdinių socialinę padėtį (suteikti vergui laisvę buvo galima tik vyskupo akivaizdoje), nekalbant jau apie tikėjimo tiesų skelbimą, kuris, gresiant erezijom ir schizmom, darėsi vis reikšmingesnis. Visuotinį Nicejos susirinkimą (325), kuriame buvo pasmerktas arijanizmas, neigęs Kristaus dieviškumą, reikia laikyti galutiniu vyskupo tarnybos išryškėjimu ir esmine jos išsivystymo atbaiga, nes čia pirmą sykį Bažnyčios istorijoje buvo viešai pabrėžta, kad tik vyskupai yra autentiški tikėjimo aiškintojai ir kad savo visuma jie neša Bažnyčios neklaidingumą. Nepaisant vėlesnių socialinių pakaitų vyskupų gyvenime — jų sulyginimas su kunigaikščiais, jų skyrimo priklausomybė nuo valdovų bei vyresnybių, — vyskupo vaidmuo pačioje Bažnyčioje visą laiką pasiliko toks pat: vyskupas yra apaštalų įpėdinis, todėl nešioja savyje kunigystės pilnybę su visomis iš jos kylančiomis galiomis mokymo, pašventimo ir valdymo srityse. Užtat šv. Jonas Chrisostomas ir vadina vyskupą "tikinčiųjų pilnybe — pleroma fidelium". Ši pilnybė glūdėjo apaštaluose, o, jiem mirus, perėjo vyskupam. Čia slypi ir pagrindas, kodėl ilgus amžius vyskupo skyrimas ar rinkimas domino ne tik kitus vyskupus, bet ir pasauliškius, pradžioje visą bendruomenę, o vėliau bent jos pasaulinius valdovus, ir kodėl šis dėmesys taip stipriai atbunda mūsų dienomis.

Maždaug tuo pačiu metu skleidžiasi bei ryškėja ir *kunigų* tarnyba. Pradžioje, kaip sakyta, buvę bendruomenės seniūnai ir nesykį pasauliškiai, trečiajame šimtmetyje kunigai tampa aiškiai *pašvęstaisiais vyskupo tęsiniais*. Sąmoningai čia naudojame žodį 'tęsinys', nes žodis 'padėjėjas' yra persiauras kunigo tarnybai. Mat, didėjant krikščionių bendruomenėm skaičiumi ir plintant jom erdve, vyskupas

nebegalėjo atlikti visų savo pareigų pats vienas. O išryškėjęs ir įsitvirtinęs monarchinis principas neleido, kad šalia vieno vyskupo jų būtų dar ir daugiau. Todėl vyskupas savo vietoje siųsdavo, ypač į kaimo bendruomenes, *kunigą*, gavusį galios švęsti Eucharistiją ir atleisti nuodėmes. Nesykį šie kunigai ir pasilikdavo ten, kur atvykdavo: čia glūdi parapijų pradžia. Tačiau dažniausiai jie eidavo ten, kur būdavo reikalingi, nes krikščionys gyveno tuo metu išsisklaidę tarp stabmeldžių. Vadinamoji 'diaspora' buvo tuomet normali krikščionių būsena. Todėl ir keliaujantieji kunigai (periodeutai) buvo irgi normalus reiškinys. Kiekvienu tačiau atveju jie veikė ne savarankiškai, bet kaip vyskupo atstovai; veikė tiek, kiek vyskupas jiem buvo suteikęs galios. Arčiau vyskupo esantieji kunigai paprastai būdavo jo patarėjai ir jo teismo posėdininkai. Šventimų metu jie uždėdavo rankas kartu su vyskupu ant šventėiamojo galvos. Nors bažnytinėje kasdienoje, kaip liudija istorikai, kunigo tarnyba vis dar buvo laikoma žemesne negu diakono, tačiau šios tarnybos kilnumas pats savyje darėsi vis ryškesnis, nes ji buvo vis labiau rišama su eucharistija ir nuodėmių atleidimu, vadinasi su sakraliniais veiksmais pačia savo esme.

Vyskupo tikrieji ir tiesioginai padėjėjai buvo *diakonai*. Jie vykdydavo gailestingumo darbus, ypač neturtingųjų atveju; jie valdydavo bažnytinį turtą, lankydavo bendruomenės narius ir informuodavo vyskupą apie bendruomenės gyvenimą. Jie buvo, kaip tuo metu būdavo sakoma, vyskupo "ausys ir burna". Dalyvaudami beveik visuose bendruomenės reikaluose, jie, be abejo, turėjo nemažos įtakos vyskupui bei jo sprendimam. Štai kodėl diakonų tarnyba kasdienoje ir buvo aukščiau statoma už kunigų tarnybą, kurią šie atlikdavo paprastai toli nuo vyskupo ir kuri išsisemdavo dažniausiai sakraliniais veiksmais. Tuo tarpu diakonai ėjo savo tarnybą kasdieninėje plotmėje ir

kaip tik čia išvystydavo savo galią. Iš tikro betgi diakonas šventimų atžvilgiu jau ir tuo metu buvo žemesnis už kunigą.

Įvairėjant bažnytinės bendruomenės reikalam, įvairėjo ir dvasiškių rangas. Jau trečiajame šimtmetyje šalia trijų pagrindinių Kunigystės sakramento laipsnių — vyskupo, kunigo ir diakono — yra žinomi ir žemesnieji laipsniai, kaip subdiakonas, akolitas, egzorcistas, lektorius ir ostiarijus. Jų uždavinys buvo arba patarnauti Mišių metu arba eiti gailestingumo pareigas bendruomenėje, pav. egzorcistas globodavo psichinius ligonius. Visus šiuos žemesniuosius laipsnius teikdavo vyskupas, tačiau ne rankų uždėjimu, bet arba paprastu pavedimu arba atitinkamo daikto įteikimu: lektoriui — evangelijų knygos, ostiarijui — bažnyčios raktų, akolitui — žvakės.

Pirmųjų tad trijų šimtmečių eigoje hierarchinės užuomazgos skleidimasis Bažnyčioje buvo baigtas. Paties Kristaus įsteigta apaštališkoji galia išsivystė į įvairias šakas ir įvairius pavidalus. Tai, kas pradinėje krikščionių bendruomenėje nesykį buvo atliekama pasauliškių — Dievo žodžio skaitymas susiėjime, patarnavimas eucharistinės puotos metu, vargšų, našlių, ligonių priežiūra, surinktų aukų paskirstymas bei valdymas, šventyklos priežiūra, — dabar buvo įtraukta į dvasiškijos sritį: visiem šiem patarnavimam atsirado atskiri dvasiškio laipsniai bei rangai. Dvasiškija išsiskleidė tarsi didžiulis medis. Tiesa, neviena jo šaka vėliau nudžiūvo. Visi žemesnieji laipsniai (ordines minores) kaip savarankiški dingo. Pastaraisiais laikais Bažnyčioje nebebuvo nei akolitų, nei egzorcistų, nei lektorių, nei ostiarijų, savarankiškai šiuos laipsnius nešiojančių asmenų prasme. Jie liko tik simbolinis įvadas į kunigystę, tiesa, teikiamas seminaristam, bet neturįs jokios tikrovinės galios. Net ir subdiakonatas su diakonatu liko tik laiptai į kunigystę, irgi teikiami tik tiem, kurie Kunigystės sakra-

mentą iš tikro nori priimti. Savarankiškų subdiakonų ir diakonų pastarųjų laikų Bažnyčia taip pat nebežinojo. Liko tik vyskupai ir kunigai, suėmę į save visa, kas anksčiau taip vešliai buvo išaugę. Hierarchinis Bažnyčios pavidalas suprastėjo, užtat jo galia sustiprėjo. Visos bažnytinio gyvenimo pareigos bei tarnybos susitelkė dvasiškijos rankose. Tai buvo pirmas kelias, kuriuo žengė dvasiškio ir pasauliškio išsiskyrimas iš pradinės jų vienybės; iš vienybės kaip užuomazgos garstyčios grūdelyje, augančiame tiek Šv. Dvasios galia, tiek žemiškosios istorijos jėgomis.

Antras kelias buvo *asketų* iškilimas. Gyventi taip, kad žmoguje atsispindėtų Kristus tarsi paveikslas (plg. Gal 4, 19), kad žmogus galėtų apie save tarti: "Esu gyvas, tačiau nebe aš, bet yra gyvas manyje Kristus" (2, 20), yra kiekvieno krikščionies idealas. Tačiau būdai šiam idealui siekti bei vykdyti gali būti labai įvairūs. Pagal pradinės Bažnyčios įsitikinimą ryškiausiai atspindį Kristų *kankiniai*. Krikščionis, praliejęs kraują už Kristų, esąs tikroji jo panašybė, tikrasis jo nešėjas (christóphoros) nes už eucharistinės taurės Kraują jis atidavė Išganytojui savo kūno kraują (Cyprijonas), eidamas Dievo Avinėlio pėdomis į pat Golgotą. Todėl kankinyje Kristus ir šviečiąs pačiu tobuliausiu būdu. Štai kodėl Bažnyčia jau nuo pat pradžios vad. kraujo krikštą laikė lygiaverčiu vandens krikštui: nekrikštytas, bet nukankintas katechumenas esti nuplaunamas nuo bet kokios — tiek gimtosios, tiek asmeninės — nuodėmės ir čia pat pereinąs į palaimintąją būseną. Dar daugiau: kraujo krikštas kai kuriuo atžvilgiu net pralenkiąs vandens krikštą, nes, praliejus kraują už Kristų, dingstąs pavojus nuo jo atkristi (Cyprijonas). Nepaisant šių ypatingų savybių, kankinystė vis dėlto liko tik išimtis. Net ir smarkiausių persekiojimų metu tik dalelei krikščionių buvo skirta paliudyti Kristų savu krauju. Tuo tarpu į krikščioniškąjį tobulumą yra pašaukti visi (plg. Mt 5, 48). Todėl jau gana anksti

pradėta pirminėje Bažnyčioje ieškoti tokių krikščionies gyvenimui būdų, kurie galėtų atstoti kankinystę sava verte, — jeigu jau ir nevisiškai tolygiai, tai bent artimai, bent dvasiniu būdu. Sakysime, Aleksandrijos Dionysas laikė kankiniu tą krikščionį, kuris, maro metu tarnaudamas ligoniam, pats suserga ir miršta. Svarbiausia čia betgi yra tai, kad *kankinystė pradinės Bažnyčios buvo padaryta krikščioniškojo tobulumo mastu* ir kad todėl kiekvienas kitas tobulinimosi būdas turėjęs būti vienaip ar kitaip pažymėtas kankinio ženklu.

Pirmon eilėn — ir tai jau labai anksti — čia buvo pastatyta *mergystė*: nekaltybė ir skaistybė. Sekdami šv. Povilo patarimu "žmogui gera neliesti moteriškės" (1 Kor 7, 1), nemaža krikščionių — tiek vyrų, tiek moterų — gyveno celibatiškai ir buvo vadinami "abiejų lyčių mergelėmis". Jau antrajame šimtmetyje šie celibatininkai sudarė krikščionių bendruomenėse gana žymų skaičių ir įsigijo ypatingos pagarbos. Būdinga betgi, kad *iš bendruomenės jie nebuvo išsiskyrę*. Jie pasiliko savose šeimose ir dirbo savą darbą, neturėdami jokios organizacijos, jokių įstatų, jokio bendro gyvenimo būdo. Net ir bažnytiškai ši celibatinė būsena nebuvo įvilkta į kokius nors liturginius rėmus, sakysime, įžadų ar palaiminimų lytimi. Tai buvo grynai privatinis pasiryžimas, bendruomenei tačiau žinomas, todėl jos ir prižiūrimas: bendruomenė stropiai sekė, kad celibatininkai savo nusistatymo iš tikro ir laikytųsi. Nusikaltusieji būdavo griežtai baudžiami, net išskiriant iš Bažnyčios. Tiesa, mergystės būsena galėjo būti nutraukta; amžina ji nebuvo. Bet apsimetėlių pradinė Krikščionybė nepakentė. Ši celibatinė būsena buvo laikoma didele vertybe todėl, kad mergystė ir kankinystė buvo ankštai jungiamos viena su kita: nekaltybės vainikas (corona virginitatis) buvęs lygus kankinystės vainikui (corona martyrii). Juodu abu padarą krikščionį labiausiai pana-

šų į Kristų. Tai mintis, kurią visų pirma skelbė Tertulijonas, o vėliau išvystė ir graikų Bažnyčios tėvai.

Tolimesnis būdas sekti Kristumi ir tapti į jį panašiu buvo *pasaulio panieka* (contemptus mundi), apimanti ne tik moterystę, bet ir turtą, ir visuomeninę padėtį, ir kultūrinę veiklą. Pradinė Bažnyčia krikščionies gyvenimą laikė krikšto pratęsimu bei vykdymu, o krikštas buvo suprantamas kaip pasaulio atsisakymas (renuntiatio saeculi). Kas tad norėjo likti ištikimas krikšto metu duotiem pažadam, turėjo gyventi taip, kad pasaulio nemylėtų (plg. 1 Jn. 2, 15) ir tarsi juo nesinaudotų (plg. 1 Kor 7, 31). Atsisakyti moterystės, išdalinti savo turtą, paleisti laisvėn savo vergus ir eiti tarnauti našlėm, ligoniam ar beturčiam buvo laikoma didžios dorinės vertės žygiu. Ne vienas iš tikro ir ėmėsi šitokio žygio, taip kad tarp krikščionių atsirado eilė vad. *asketų* kaip ypatingų pasaulio paniekos reiškėjų. Teologiškai šios būsenos vertė buvo taip pat grindžiama jos panašumu į kankinystę. Kaip kankinys, taip ir asketas atiduoda Kristui visą save: kankinys praliedamas kraują iš karto po budelio kardu, asketas jį pamažu išlašindamas tarnyba artimui (Metodijus, Cyprijonas). Tačiau asketai, kaip ir celibatininkai, gyveno savose bendruomenėse. Jokio išsiskyrimo tarp tų, kurie sava būsena tuo ar kitu būdu praktiškai vykdė kankinystės idealą, ir tų, kurie, tiesa, šį idealą pripažino ir gerbė, tačiau negalėjo ar neturėjo progos jį konkrečiai vykdyti viršiniu savo gyvenimu, pradinėje Bažnyčioje nebuvo. Kaip bažnytinių pareigų ėjimas neskaldė pašvęstųjų ir nepašvęstųjų ir todėl nekūrė dvasiškio bei pasauliškio luomų, taip lygiai ir krikščioniškojo tobulumo siekimas arba askezė neskyrė jos vykdytojų nuo tų, kurie laikėsi tik bendrų krikščioniškųjų nuostatų arba moralės, išreikštos jau apaštalų susirinkimo Jeruzalėje: "Nedėti ant jūsų jokios daugiau naštos, kaip tik šiuos rei-

kiamus dalykus, kad susilaikytumėte nuo aukų stabam, nuo kraujo, nuo pasmaugto ir nuo paleistuvystės" (Apd 15, 28-29).

Bet štai, trečiajame šimtmetyje asketai pradeda palikti bendruomenę ir trauktis vienatvėn: jie virsta *atsiskyrėliais* (eremitae). Jie eina į kalnus, į dykumas, apsigyvena nuošaliai nuo žmonių, pasilikdami vieni su Viešpačiu. Vidinė panieka pasauliui susidėsto viršiniu atsiskyrimu nuo pasaulio. Tokių atsiskyrėlių esama visur: tiek Rytuose, tiek Vakaruose; Rytuose gal kiek daugiau, nes čia klimatinės ir geografinės sąlygos buvo vienišai būsenai palankesnės. Syrijos ir Egipto dykumos teikė progos ir net viliote viliojo palikti žmogaus pasaulį ir eiti į Dievo pasaulį. Todėl kaip tik šiose dykumose ir prasidėjo atsiskyrėlių telkimasis į būrius, iš kurių šv. Antanas (251-356) ir šv. Pachomijus (292-346) suorganizavo pirmuosius vienuolynus, o vėliau šv. Basilijus Didysis surašė jiem pirmuosius nuostatus, turėjusius istorinės reikšmės visam vienuolynų išsivystymui: vienuolinio gyvenimo dvasia bei santvarka Vakarų Bažnyčioje buvo sukurta Egipto vienuolynų pavyzdžiu. "Vienuolynai yra Rytų Bažnyčios dovana visai Bažnyčiai".[13] Jie reiškė naujos krikčionies būsenos arba, tradiciškai kalbant, naujo bažnytinio luomo susiklostymą šalia dvasiškio būsenos arba luomo, nes tiek pirmieji asketai bei atsiskyrėliai, tiek vėlesnieji Syrijos ar Egipto vienuoliai retai kada buvo pašvęstieji, t. y. dvasiškiai. Išsijungę betgi iš krikščionių bendruomenės ir susiorganizavę į atskirus — daugiau ar mažiau tamprius — vienetus, jie nustojo buvę ir pasauliškiai, sukurdami tuo būdu Bažnyčioje kažką nauja, ko anksčiau buvo regimos tik užuomazgos. Vienuolynai yra antroji ano pradinio garstyčios grūdelio atžala.

Kas yra vienuolis pats savyje, čia nenagrinėsime. Čia mum svarbu tik suvokti, kas atsitiko Bažnyčioje, asketam pasitraukus iš bendruomenės ir virtus vienuoliais. Dabarti-

niai Rytų Bažnyčios teologai vienuolynų atsiradimą vadina Krikščionybės atsakymu į Bažnyčios žygiavimą pasaulin po Konstantino suteiktos ir kitų imperatorių įgyvendintos laisvės.[14] Gavusi laisvę ir įgijusi valstybinės religijos rangą, Krikščionybė paliko pogrindį ir išėjo viešumon, būdama tuo pačiu priversta imtis visuomenėje tolygaus vaidmens, kurį anksčiau turėjo stabmeldybė. Kitaip tariant, Bažnyčia turėjo vietoje seno stabmeldiškojo pasaulio sukurti naują krikščioniškąjį pasaulį — su savu mąstymu, su savais įstatymais bei socialine santvarka, su savu auklėjimu bei mokymu, su savu menu. Bažnyčios laisvė neišvengiamai vedė ją į krikščioniškosios kultūros kūrimą, kuris yra negalimas, neprisiimant pasaulio pradų. Jeigu betgi, kaip sakėme, krikštas yra atsisakymas nuo pasaulio, tai kelias į krikščioniškosios kultūros kūrimą galų gale pasirodo kaip kelias tolyn nuo krikšto pažadų ir tuo pačiu nuo Evangelijos idealo, kad Kristus sušvistų mumyse. Turėjo tad atsirasti kas nors, kas atsvertų Bažnyčios atsidėjimą pasauliui, kas ir toliau pabrėžtų krikšto metu prisiimtą atsisakymą nuo pasaulio ir šviestų Dievo Tautai lyg miestas "pastatytas kalne" (Mt. 5, 14). Ši atsvara bei šviesa visiem (plg. Mt 5, 15) kaip tik ir esą vienuolynai. Jie esą "ne krikščioniškojo pasaulio apvainikavimas, bet, priešingai, jo pasmerkimas ir jo melo atskleidimas (obličenie)",[15] nes, užuot pasaulį sukrikščioninus, Bažnyčia, jam atsidėdama ir jo pradų prisiimdama, kaip tik pati supasaulėja. Vienuolynų uždavinys ir esąs gelbėti Bažnyčią nuo šio klystkelio (plg. p. 255).

Nėra abejonės, kad šitokia vienuolynų samprata yra vienašališka. Rytų Bažnyčios teologai kažkodėl nepastebi, kad krikščioniškąjį pasaulį arba krikščioniškąją kultūrą didele — ir gal net esmine — dalimi kaip tik ir kūrė vienuolynai, ugdydami mokslą, meną, net žemės darbą bei pramonę. Tai tinka ne tik Vakarų — benediktinam, do-

mininkonam, jėzuitam, — bet ir Bizantijos[16] bei Rusijos[17] vienuolynam. Kurti krikščioniškąją kultūrą yra ne Bažnyčios klystkelis, bet istorinis jos kelias per pasaulį, kadangi tik šia kūryba yra dedamas pagrindas Evangelijai skelbti bei vykdyti. Vienuolynai šioje kūryboje yra labai stropiai dalyvavę ir tebedalyvauja. Todėl vargu ar galima aiškinti vienuolynų atsiradimą kaip "protestą prieš anuometinę socialinę santvarką" [18]. Ir vis dėlto minėtoje vienuolynų sampratoje esama gilios tiesos, kurią išreiškė Uta Ranke-Heinemann, dabartinio Vokietijos prezidento duktė, perėjusi iš protestantizmo katalikybėn, studijavusi kat. teologiją ir dabar esanti teologijos profesorė vienoje pedagogikos akademijoje: "Vienuolinės askezės tikslas buvo susilaikyti nuo naudojimosi pasauliu; nuo tokio naudojimosi, kuris nėra susietas su Dievu, bet regi prasmę pats savyje".[19] Kitaip tariant, vienuolynai neigė ne pasaulį kaip tokį, bet tiktai jo *savarankiškumą* — tiek jo paties, tiek žmogaus veiklos jame. Kadangi tačiau pasaulis — net jeigu jis vadintųsi ir krikščioniškas — savo savarankiškumą iš tikro turi,[20] ir todėl žmogaus veikimas jame šio savarankiškumo paiso, tai šia prasme vienuolynai ir gali būti vadinami pasaulio teismu bei protestu prieš krikščionių pasaulinius darbus. Objektyviniu tad atžvilgiu vienuolynų atsiradimas reiškė pastangą sukurti pačioje Bažnyčioje tokią būseną, kurią prisiėmęs žmogus palieka savarankišką pasaulį — šiandien pasakytume: pasaulio autonomiją — ir eina į pasaulį kaip gryną santykį su Dievu. Prasmingai tad Rytų Bažnyčia vienuolio šventimų metu skaito Kristaus palyginimą apie sūnų palaidūną,[21] kuris, išeikvojęs savo dalį, grįžta atgal "pas savo Tėvą" (Lk 15, 11-20). Šis sūnus kaip tik ir buvo išėjęs į autonominį pasaulį, vadinais, į pasaulį, kuris savo gyvenimo sričių *tiesiog* su Dievu nerišа, tvarkydamas jas taip, tarsi jos būtų prasmingos pačios savyje. Išeikvojęs betgi ten "savo lobį" ir

mirdamas badu, tai yra, pergyvendamas dvasinę tuštumą, jis suprato tokio autonominio pasaulio apgaulę ir todėl tarė pats sau: "Kelsiuosi, eisiu pas savo Tėvą ir jam sakysiu: Tėve, nusidėjau dangui ir Tau" (Lk 15, 13-16). Tapti vienuoliu reiškia įžvelgti šį savarankiško pasaulio neprasmingumą. Tapti vienuoliu reiškia ryžtis palikti autonominį, tačiau neprasmingą pasaulį ir grįžti atgal į tėviškę, vadinasi, į dangiškojo Tėvo globojamą ir jo meile apsuptą pasaulį, kuriame visi "turi apsčiai duonos" (Lk 15, 17) — kaip tik todėl, kad, "bailiai susirūpinę", neklausia, "ką valgysime, ar ką gersime, ar kuo apsidengsime" (Mt 6, 31). Tapti vienuoliu reiškia apgręžti pasaulio pastangas, vadinasi, ieškoti visų pirma Dievo karalystės, iš kurios kyla ir žemiškosios kasdienos saugumas, o ne atvirkščiai, kaip kad pasaulis tiki ir elgiasi. Šia prasme vienuolinė būsena iš tikro yra priešingybė pasaulinei būsenai. Šia prasme vienuolynai yra *naujos būsenos* proverža Bažnyčioje; būsenos, kurios nerasti nei dvasiškiuose, nei tuo labiau pasauliškiuose.

Tačiau šiuo objektyviu pradu vienuolynų atsiradimo reikšmė dar anaiptol neišsisemia. Objektyviai ankštas pasaulio siejimas su Dievu reikalauja iš žmogaus ir atitinkamų subjektyvių pastangų. Kitaip sakant, reikšdamas savo būsena pasaulį kaip gryną santykį su Dievu, vienuolis ir pats turi gyventi taip, kad šis santykis jo būsenoje būtų regimas; kad vienuolinės būsenos šviesa šviestų "žmonių akivaizdoje" ir kad žmonės, matydami gerus vienuolių darbus, garbintų "tėvą, kurs yra danguje" (Mt 5, 16). Kitaip tariant, *vienuolynai savaime tampa krikščioniškojo tobulinimosi židiniais*. Juose susitelkia visa, kas žmogų turi iškelti aukščiau, negu kasdieninės dorovės dėsniai reikalauja. Rytų Bažnyčios teologai teisingai pastebi, kad *teoriškai* gali būti ir kitokių kelių bei būdų tobulybei siekti, *istoriškai* betgi šiuo atžvilgiu pasiteisino tik vienuolynai,

nes tik juose konkrečiai "buvo vykdomas Evangelijos kvietimas atsidėti anam vienam būtinam dalykui".[22] Nuosekliai tad vienuolynai nėra koks nors krikščioniškojo gyvenimo priedas, bet pati pagrindinė šio gyvenimo lytis. "Klausti, kodėl reikia būti vienuoliu, reiškia tą patį, ką ir klausti, kodėl reikia būti krikščionimi", — šitaip formulavo vėliau Teodoras Studitas (759-826) vienuolinės būsenos santykį su Krikščionybe.[23] Ir ši jo formula galioja ne tik Rytų Bažnyčioje, bet ilgus, labai ilgus šimtmečius ji valdė ir Vakarų Bažnyčios nusistatymą šiuo klausimu. Nors Vakarų Bažnyčia ir skyrė askezę nuo moralės, skelbdama, esą šios pastarosios pakanka sielai išganyti, tačiau sykiu ji neatlaidžiai pabrėžė, kad krikščioniui būdinga yra ne moralė, kurios laikosi ir nevienas stabmeldis, bet kaip tik askezė, vadinasi, pastanga būti tobulam, kaip kad ir "dangiškasis Tėvas yra tobulas" (Mt. 5, 48). Šios gi pastangos ir Vakarų Bažnyčioje ryškiausiai išėjo aikštėn tik vienuolynuose. Todėl ir Vakaruose vienuolynai buvo laikomi krikščioniškojo gyvenimo mastu. Kas norėjo būti tikru krikščionimi, turėjo žengti tobulumo keliu; tačiau žengti šiuo keliu praktiškai reiškė sekti vienuoline būsena, nes kitokios *istorinės* tobulumo būsenos nežinojo nei Rytai, nei Vakarai.

Taigi jau trečiajame šimtmetyje regime aiškiai kylančias ir įvairiopai besiklostančias dvi krikščionių būsenas: *dvasiškių*, atsidedančių įvairiom bažnytinėm tarnybom, ir *vienuolių*, atsidedančių krikščioniškajam tobulumui. Abi šios būsenos yra išsiskyrusios iš pradinės vienybės ir sutelkusios tik jomis pažymėtus žmones. Jos nebėra išsklidusios visoje Bažnyčioje, kaip tai buvo pradiniame tarpsnyje. Jos apima tik didesnes ar mažesnes krikščionių grupes ir tuo būdu kuria socialinius luomus, besiskiriančius tiek vienas nuo kito, tiek nuo visų kitų tikinčiųjų, kurie nėra nei dvasiškiai, nei vienuoliai. Be abejo, esama asmenų, ku-

rie priklauso abiem būsenom, vadinasi, yra ir dvasiškiai ir vienuoliai. Pačios savyje betgi šios dvi būsenos nesusilieja: dvasiškis neįsipareigoja vykdyti evangelinių patarimų, nes gali būti vedęs ir turėti nuosavybės; taip pat ir jo klusnumas savam vyskupui yra kitokio pobūdžio negu vienuolio savam vyresniajam. Tik celibatas, įsitvirtinęs dvasiškijoje labai iš lėto ir labai sunkiai — nuo Elviros (306) ligi II Laterano (1139) susirinkimų — padarė dvasiškį truputį panašų į vienuolį. Tačiau ši panašybė nepavertė dvasiškio *vienuoliu*, nes visa dvasiškijos būsena ir jos paskirtis buvo kitokia negu vienuolynų. Kai kurie susikryžiavimai asmenimis ar uždaviniais šio skirtumo anaiptol nenaikino. Vienuolis, net ir būdamas dvasiškis, gyvena kitoje išganymo istorijos plotmėje. Be to, būti dvasiškiu vienuoliui nėra nei būdinga, nei tuo labiau būtina. Didžiulis skaičius moterų vienuolijų yra aiškus įrodymas, kad vienuolio būsena yra kas kita, negu dvasiškio būsena. Todėl visiškai pagrįstai reikia kalbėti apie dviejų krikščionio būsenų arba, sociologiškai žiūrint, dviejų luomų išsivystymą iš ano pradinio garstyčios grūdelio, kuriame jie yra buvę vienybėje. Išsiskleidusios trečiajame šimtmetyje, šios būsenos esmėje pasiliko tokios pat ligi mūsų dienų.

c. *Pasauliškių traukimasis*

Šio išsiskleidimo akivaizdoje mum kaip tik ir kyla klausimas: kas atsitiko su tikinčiaisiais, kurie nebuvo nei pašvęsti, vadinasi, prisiėmę dvasiškio būseną, nei atsisakę pasaulio, vadinasi, tapę vienuoliais? Tokių tikinčiųjų juk buvo dauguma, dvasiškių ir vienuolių buvo tik saujelė. Kas tad atsitiko su ana didžiule ir vis tebeaugančia minia? — Šio skyriaus pradžioje sakėme, kad pasauliškio sąvoka

anaiptol nėra tokia aiški, kaip kad iš sykio atrodo. Priešingai, ji yra net labai paini. Ir štai, dabartinis klausimas kaip tik ir atskleidžia visą jos painumą.

Pradinė Bažnyčia, tasai augantis garstyčios grūdelis, išleido, kaip sakėme, dvi atžalas: dvasiškių ir vienuolių. Todėl visi, kurie šiom dviem atžalom nepriklausė, savaime sudarė *trečią* atžalą, pavadintą *pasauliškiais* (laici). Bet jau grynai paviršium žiūrint, ši atžala buvo nepaprastai marga, nes ji apėmė visus, pradedant imperatorium ir baigiant paskutiniu vergu, vėliau baudžiauninku, dar vėliau varguoliu darbininku ar ūkininku. Jokio bendro vardiklio šie tikintieji neturėjo. Jų nejungė nei socialinė padėtis, nei išsilavinimas, nei turtas, nei užsiėmimas. Visais šiais atžvilgiais jie buvo vienas nuo kito nepaprastai nutolę. Ir vis dėlto yra teigiama, esą jau "nuo trečiojo šimtmečio vidurio buvo Bažnyčioje skiriami trys luomai", būtent: "pasauliškių, dvasiškių ir vienuolių".[24] Tačiau kas gi jungė šį pasauliškių 'luomą'? Kuo gi laikėsi šio 'luomo' sąmonė? Dvasiškių ir vienuolių luomai buvo daugiau ar mažiau ryškūs. Dvasiškijai priklausė tasai tikintysis, kuris buvo pašvęstas arba sakramentiškai, kaip vyskupas, kunigas ir diakonas, arba bent liturgiškai (sakramentalijų būdu), kaip subdiakonas, akolitas, egzorcistas, lektorius ir ostiarijus. Vienuoliam priklausė tasai, kuris laikėsi trijų evangelinių patarimų — skaistybės, neturto ir klusnumo, — o, susikūrus vienuolijom, dar vykdė ir tam tikrus savos bendruomenės nuostatus. Kiekvienas tad iš šių dviejų luomų turėjo bendrą požymį, jungiantį šių luomų narius tarp savęs ir skiriantį juos nuo kitų tikinčiųjų. Tačiau pasauliškių 'luomui' tokio požymio kaip tik stigo. Jis apėmė tikinčiuosius tokių skirtingų būsenų (imperatorius ir vergas), jog apie kokią nors bendrą jungtį čia negalėjo būti nė kalbos.

Tiesa, yra sakoma, esą visos šios pasauliškių 'luomo' būsenos yra vykdomos *pasaulyje*. Tai tiesa; tačiau tai grynai formalinė plotmė, neturinti jokio turinio. Juk vadinti tuo pačiu *pasauliškio* vardu imperatorių, karalių, kunigaikštį iš vienos pusės ir vergą, amatininką, pirklį iš kitos — tik todėl, kad jie savo uždavinius atlieka pasaulyje, reiškia visiškai nieko nepasakyti, nes anų žmonių uždaviniai, nors ir vykdomi tame pačiame pasaulyje, jų ne tik neriša į vieną luomą, ne tik nekuria jiem bendros būsenos, bet, priešingai, juos skaldo ir padaro net priešais: karalius gina savo nepriklausomybę nuo imperatoriaus, kunigaikštis mėgina atsipalaiduoti nuo karaliaus, prieš kunigaikštį šiaušiasi miestelėnai ir žemvaldžiai, pirkliu nepasitiki jo klientai, vergas savo širdyje keikia savo poną. *Iš pasaulio pusės žiūrint, pasauliškių luomo nėra ir negali būti.* Pasaulis nėra tasai pradas, kuris pasauliškius vienytų ir tuo būdu kurtų trečią būseną šalia dvasiškių ir vienuolių. Todėl pasauliškiai niekad nėra turėję nė luomo sąmonės. Jie tik žinojo, kad jie nėra dvasiškiai ir vienuoliai. Tačiau, kas jie *yra* patys savyje, jiem buvo neaišku ligi pat mūsų dienų, nes pasaulis neteikė jiem nieko, kas juos sietų vieną su kitu ir ugdytų juose bendro pašaukimo ar bendro uždavinio jausmą. Jų pareigos pasaulyje buvo kiekvieno vis kitokios ir dažnai net neigiančios viena kitą. Bandyti tad suprasti pasauliškį iš pasaulio pusės reiškia iš tikro praeitį pro jo esmę. Veikti pasaulyje ir būti pasauliškiu trečiosios bažnytinės būsenos prasme yra du visiškai skirtingi dalykai. Juk argi stabmeldžiai neveikia tame pačiame pasaulyje?

Gal tad pasauliškius į luomą jungia koks nors jiem bendras *bažnytinis dalykas*, galįs sukurti juose bendrą sąmonę ir pateikti jiem bendrą uždavinį? Gal, išsiskyrus iš pradinės bendruomenės dvasiškiam ir vienuoliam, pasiliko kokia nors ypatinga *bažnytinė tarnyba*, kurią pasauliš-

kiai turi vykdyti ir kuri iš jų kaip tik todėl ir kuria aną trečiąją būseną arba luomą? Ir į tai turime atsakyti neigiamai. Pradinėje Bažnyčioje pasauliškiai, kaip minėjome, ėjo daugybę bažnytinių pareigų. Tačiau vėliau, dvasiškiam vis ryškiau išsivystant ir išsiskleidžiant, visos šios pareigos buvo sudvasiškintos: visas jas pamažu perėmė to ar kito rango dvasiškiai. Padėti diakonam tai apeigų metu, tai labdaros reikaluose, tai bažnytinio turto valdyme buvo pašvęsti subdiakonai; skaityti Šventraščiui bei maldom Mišių metu buvo pašvęsti lektoriui; tvarkyti šventyklai buvo pašvęsti ostiarijai; tvarkyti altoriui ir patarnauti Mišių metu diakonam bei subdiakonam buvo pašvęsti akolitai; net ligoniam prižiūrėti, kaip sakėme, buvo įvestas dvasiškio rangas, būtent, egzorcistas. Vėliau, šiem žemesniem laipsniam virtus tik simboliais, tikrovines jų tarnybas — skaitymą Mišių metu, bažnytinio turto valdymą, tarnavimą ligoniam ir tt. — perėmė arba kunigai arba vienuoliai. Ir juo labiau dvasiškiai šakojosi, juo labiau siaurėjo pasauliškių *bažnytinės* veiklos laukas. Juo labiau darėsi ryškesni Bažnyčios kaip institucijos bruožai, juo mažiau vaidmens teko pasauliškiam jos reikaluose. Bažnyčia kaip institucija istorijos eigoje ištrūko iš pasauliškių rankų ir susitelkė dvasiškių rankose. *Hierarchinis ir institucinis Bažnyčios pradai susiliejo į vieną.* Pasauliškiai čia liko visiškai neveiklūs ir net — nereikalingi. Dvasiškių išsiskyrimas iš pradinės vienybės ėjo ranka rankon su pasauliškių išskyrimu iš Bažnyčios kaip institucijos pareigų: Evangelijos skelbimo bei mokymo, liturgijos šventimo, valdymo (net ir medžiaginių dalykų), teismo ir tt. Šio išsivystymo pabaigoje [25] nebeliko jokios bažnytinės tarnybos, kuri būtų ypatingai patikėta pasauliškiam.

Tas pat įvyko ir su vidiniu gyvenimu. Kaip dvasiškiai suėmė į savo rankas bažnytines tarnybas, taip vienuoliai sutelkė savon būsenon *krikščioniškąjį tobulumą.* Ir

šiuo atžvilgiu pasauliškiai pasiliko tik neveikli minia. Tapti tobulam yra, kaip sakėme, kiekvieno krikščionies pašaukimas. Tačiau istoriškai — tai irgi minėjome — šis pašaukimas taip tampriai suaugo su vienuolio pašaukimu, jog eiti krikščioniškojo tobulumo keliu praktiškai reiškė eiti į vienuolyną. Todėl visai suprantama, kad tikintieji, kurių nepatenkino kasdieninės moralės dėsniai ir kurie norėjo save tobulinti pagal Kristaus paveikslą, iš tikro vienuolynan ir stojo. Net ir tie pamaldūs pasauliškiai, kurie formaliai vienuolynan nėjo, gyveno pasaulyje taip kaip vienuoliai. Gražus šiam reikalui pavyzdys yra 12 šimtmetyje kilęs vad. "pasauliškių brolių" sąjūdis. Atsiradęs kaip atoveika prieš dvasiškijos bei vienuolynų anuometinį turtingumą, jis pagavo nemaža pasauliškių, kurie betgi vykdė kaip tik tai, ko — jų pažiūra — nevykdė vienuoliai. Šie "pasauliškiai broliai" ėjo į miškus, apsigyveno toli nuo bendruomenės, vertėsi savo rankų darbu, laikėsi celibato, neigė bet kokią nuosavybę, peikė puošnių bažnyčių bei vienuolynų statymą.[26] Kitaip tariant, šis sąjūdis buvo ne pasauliškio kelias į krikščioniškąjį tobulumą, o vienuolio kelias į pasauliškio būseną. Tai buvo ne kas kita kaip *pasauliškio suvienuolinimas*. Ir šis suvienuolinimas pasiliko jaučiamas visą laiką. Įvairios pasauliškių brolijos, apie kurias gana plačiai kalba pop. Benedikto XV teisynas (plg. can. 684-725) yra ne kas kita, kaip suprastintas vienuolinio pamaldumo pritaikymas pasauliškių susigrupavimam, kuriem vienuolijos dažniausiai ir vadovaudavo. Tą patį reikia pasakyti ir apie vad. *pasaulinius institutus*", išryškėjusius pop. Pijaus XII laikais. Visa tai yra tik vienuolinės būsenos atžalos, bet nieku būdu ne pasauliškio kaip pasauliškio kelias krikščioniškojon tobulybėn. *Savo* kelio pasauliškis neturėjo, todėl visą laiką jis ėjo vienuolio keliu, tiesa, kiek pakeistu, apkarpytu, sutrumpintu, tačiau vis dėlto vienuolio, o ne pasauliškio. Pasauliškio

askezė pasiliko neišvystyta. Kaip gyventi krikščioniškąją tobulybę, nevirstant didesniu ar mažesniu vienuoliu, niekas nežinojo ir net nesistengė sužinoti.

Nė vienu tad atžvilgiu — tiek pasaulio, tiek Bažnyčios — pasauliškiai, palyginti su dvasiškiais ir vienuoliais, neturėjo nieko, kas juos *kaip pasauliškius* apibūdintų, jungtų tarp savęs ir tuo būdu kurtų jiem ypatingą būseną, skirtingą tiek nuo dvasiškių, tiek nuo vienuolių. Jeigu tad istoriškai yra tiesa, kad jau trečiajame šimtmetyje išryškėjo trys luomai, tai taip pat tiesa, kad trečiasis pasauliškių 'luomas' pasiliko be turinio, nežinodamas, ką jis iš tikro turi veikti. Kas norėjo eiti Bažnyčioje kurią nors tarnybą, tapo dvasiškiu. Kas norėjo gyventi krikščioniškąją tobulybę, tapo vienuoliu. Tačiau kas buvo tasai, kuris netapo nei vienu, nei kitu? Kokia buvo *jo* paskirtis išganymo istorijoje? Kaip *jis* turėjo gyventi? Anų trijų luomų išsivystymas iš pradinės krikščionių bendruomenės anaiptol nebuvo lygiavertis bei lygiaprasmis, nes pasauliškių 'luomas', kaip matome, buvo tik atlaikai nuo dvasiškių ir vienuolių luomų: kas atliko nuo dvasiškijos ir vienuolių, sudarė pasauliškius.

Tai ir yra antras dvasiškio ir pasauliškio dialektikos tarpsnis, būtent: *atsiskyrimas.* Nes visi šie trys luomai ne tik išsiskyrė iš pradinio garstyčios grūdelio, bet ir atsiskyrė vienas nuo kito. Ir šis atsiskyrimas istorijos eigoje vis didėjo — ne tik todėl, kad dvasiškiai suėmė savin bažnytines tarnybas, o vienuoliai krikščioniškojo tobulinimosi būdus, bet ir todėl, kad šie abu luomai susikūrė visiškai kitokią būseną negu pasauliškiai: kitoki drabužiai, kitoki gyvenamieji trobesiai bei butai, kitoks laisvalaikis, kita vieta šventykloje, kitokios maldos, kitokios laidojimo apeigos, kita vieta kapinėse, "atskirta nuo pasauliškių" (CIC can. 1209, 2; plg. can 1208, 1). Tarp dvasiškių ir pasauliškių buvo suręsta siena, už kurios kiekvienas luomas gyveno savą

gyvenimą, tik ypatingais atvejais susiliesdamas su kitu. "Pasauliškiai atsideda tik darbui ir kovai už būvį, negalvodami apie Bažnyčią ir religiją. Jie atsimena ją tik sekmadieniais bei šventadieniais ar asmeninių bei šeiminių reikalų proga (krikštas, sutuoktuvės, laidojimas). Dvasiškiai savo ruožtu apsirėžia bažnytine veikla, vadinasi, liturgija, pamokslais ir apskritai 'sekmadieniniu' veikimu. Jie vargu ar domisi savo ganomųjų rūpesčiais bei darbais, kuriuos šie turi pakelti pasaulyje kaip darbininkai, advokatai, gydytojai, pirkliai, mokytojai, valdininkai, politikai ir tt. Kiek gi pasauliškių, veikiančių pasaulyje, jungia savo darbą su tikėjimu ir Dievu? Dvasiškiai gi neteikia beveik jokių gairių tokiai jungčiai. Pasauliškiai nežino, ar jų darbai bei užsiėmimai atitinka krikščioniškąjį mokslą ir ar jie krikščionina visuomenę. O jie to nežino todėl, kad dvasiškiai šios problemos nesvarsto".[27] Šitaip apibūdina Basilijus Johannidis, hermeneutikos ir Naujojo Testamento egzegezės profesorius pasauliškis Atėnų universitete, santykius tarp dvasiškių ir pasauliškių Rytų Bažnyčioje. Tačiau jo apibūdinimas visu plotu tinka ir Vakarų Bažnyčiai, nes ir joje dvasiškiai ilgus amžius gyveno užsisklendę pasaulio reikalam, vadinasi, konkrečiai kalbant, pasauliškių reikalam, nes 'pasaulis' yra atotrauka: *pasaulis kasdienoje yra pasauliškiai.*

Be abejo, dogmatiškai niekad nebuvo neigiama, kad Bažnyčia susideda iš dviejų pradų: iš hierarchijos ir tikinčiųjų, kuriem ir buvo taikomas pasauliškių vardas. Praktiškai betgi šis antrasis pradas arba pasauliškiai, kaip sakyta, jokių ypatingų pareigų Bažnyčioje nėjo, jokių ypatingų teisių neturėjo ir jokios ypatingos problemos Bažnyčios gyvenime nesudarė. Jie buvo pergyvenami kaip esantieji Bažnyčioje, bet ne kaip esą Bažnyčia. Todėl Y.M.J. Congaras ir nusiskundžia, kad senesnioji ekleziologija arba mokslas apie Bažnyčią buvo virtusi gryna hierarchiolo-

gija arba mokslu apie hierarchiją, pamiršdama pasauliškius, "aną tikinčią, besimeldžiančią ir mylinčią Bažnyčią".[28] Pasauliškiai, to paties Congaro žodžiais tariant, buvo "tarsi administruojami, tarsi medžiaga, kurią lietė hierarchijos veikimas; jie buvo tam tikra 'homo religiosus' rūšis, panaši į mūsų kritikuojamąjį 'homo oeconomicus' arba totalistinių režimų 'homo politicus' ".[29] Bažnyčia, sako toliau Congaras, "buvo panaši į neveiklią minią, ant kurios buvo uždėta suhierarchinta organizacija arba išganymo administracijos aparatas".[30] Pasauliškių veikla išsisėmė, kaip kardinolas Gasquet ironiškai pastebi, trimis uždaviniais: klauptis prieš altorių, besti akis į sakyklą ir traukti piniginę iš kišenės.[31]

Šitokia pasauliškių padėtis reiškė paskutinį čia aprašomo atsiskyrimo tarpsnį. Be abejo, šis tarpsnis neatėjo be didesnių ar mažesnių traukulių ir net perversmų Bažnyčioje. Pasauliškiai nelengvai traukėsi iš ankstesnių bažnytinių vietų arba bent iš įtakos hierarchijai. Būta istorijoje laikotarpių, sakysime, ankstybieji viduramžiai, kuriuos istorikai vadina "Bažnyčia pasauliškių valdžioje".[32] Tačiau ši valdžia buvo grynai politinė. Tai buvo ne kas kita, kaip bažnytinės hierarchijos rungtynės su pasauline hierarchija; rungtynės už bažnytinę įtaką valstybėje ir už valstybinę įtaką Bažnyčioje. Ankstybaisiais viduramžiais persvėrė valstybinė įtaka Bažnyčioje. Vėliau (13 šimt.) pop. Bonifacas VIII stengėsi šią persvarą pakeisti bažnytinės įtakos naudai, savo bule "Unam sanctam" (1302) skelbdamas, esą Bažnyčia valdanti abu kardu — dvasinį ir pasaulinį: pasaulinis valstybės kardas turįs būti naudojamas pagal dvasiškio nurodymus. Anos rungtynės atskleidė betgi tik istorinę nesantaiką tarp dvasiškio ir pasauliškio; nesantaiką, kurią Bonifacas VIII kitoje savo bulėje "Clericis laicos" (1296) pavadino niekad nesibaigiančia ir nesibaigsiančia pasauliškių priešybe dvasiškiam. Tačiau jos nė kiek

nepadėjo išryškinti tikrosios pasauliškio būsenos pasaulyje ir tikrosios jo tarnybos Bažnyčioje. Priešingai, ilgos kovos tarp popiežiaus ir valstybės valdovų, tarp vyskupų ir karalių bei kunigaikščių kaip tik aptemdė pasauliškio pobūdį, nes čia buvo kovojama ne už religinius dalykus, bet už privilegijas dvasiškiam valstybėje (laisvė nuo mokesčių, žemių nuosavybė, hierarchijos įtaka valdovų veikimui ir tt.) ir už privilegijas pasauliškiam Bažnyčioje (klebonų ir vyskupų skyrimas, dvasiškių ir vienuolių apdėjimas mokesčiais, popiežiaus rinkimai bei jo veikimas ir tt.). Sankirtis tarp popiežiaus Bonifaco VIII ir karaliaus Pilypo IV, įvykęs dėl dvasiškių apmokestinimo, yra būdingas šitokios nevaisingos kovos pavyzdys.[33] Todėl nors Pilypas IV ir teisingai atsakė į Bonifaco VIII priekaištus, šiam primindamas, kad "Bažnyčia susideda ne tik iš dvasiškių, bet ir iš pasauliškių",[34] tačiau jokių svarbesnių išvadų iš šios giliaprasmės pastabos jis nepadarė, nes jam rūpėjo tik pabrėžti politinę savo galią ryšium su bažnytinės hierarchijos reikalavimais taip pat politinėje srityje. Klysta tad tie mūsų dienų aiškintojai, kurie šiose rungtynėse norėtų įžiūrėti pasauliškių *kaip pasauliškių* veiklą Bažnyčioje.[35] Tai buvo tik nevykusi pasaulinė atoveika į taip pat nevykusį bažnytinį suhierarchėjimą.

Dar labiau nevykusi ši atoveika pasirodė tokiuose sąjūdžiuose kaip nominalizmas (14-15 šimt.) ir protestantizmas (15-16 šimt.). Nominalizmas buvo daugiau negu tik pažinimo teorija ir metafizika filosofijos srityje; jis buvo ištisa antropologija bei sociologija ir visuomeninėje srityje — abejose grynai *individualistinio* pobūdžio. Viduramžiais taip stipriai pabrėžta bendroji prigimtis (natura communis) Occamo ir jo sekėjų (P. d'Ally, N. Autrecourt, P. Aureolus, G. Biel, Durandus, J. Gerson, R. Holkot, G. Rimini, A. Wodham ir k.) buvo griežtai paneigta: ji esanti tik etiketė, tik vardas (nomen), tik žodis

(vox). Tikroviškai būna ir veikia tik individas. Perkėlus šią individualistinę būties sampratą į Bažnyčią, ir ši atrodė esanti tik tikinčiųjų *suma*, o ne organizmas, ne kūnas, rišamas bei valdomas vieno aukštesnio prado. Suma betgi neduoda individui nieko naujo: jokios naujos savybės. Nuosekliai tad ir dvasiškiai — kunigai, vyskupai, popiežius ir net visuotiniai susirinkimai — esą tiktai tikinčiųjų *atstovai* ir todėl galį kalbėti tiktai jų vardu. Marsilijaus iš Paduos ir Occamo teologijoje Bažnyčia neteko organinio bei institucinio pobūdžio: ji esą galinti laikytis ir vieno vienintelio asmens sieloje, sakysime, ką tik pakrikštyto vaiko.[36] Nuosekliai tad skirtumas tarp dvasiškių, vienuolių ir pasauliškių netenkąs prasmės. Protestantizme ši samprata buvo įvykdyta praktiškai, paneigiant hierarchiją ir vienuolinę būseną, o iškeliant bendrąją visų kunigystę. Bažnyčia kaip institucija čia nustojo buvusi, pasilikdama tik vidinis asmeninis tikėjimas bei sąžinės sprendimas.

Y.M.J. Congaras teisingai pastebi, kad šiuose sąjūdžiuose pasauliškiai buvo, tiesa, paaukštinti, tačiau taip, kaip to "niekados nežinojo katalikiškoji tradicija nei Vakaruose, nei Rytuose".[37] Jie buvo paaukštinti tiek dvasiškių, tiek vienuolių sąskaita: *šiuose sąjūdžiuose buvo ne atskleista pasauliškio būsena, bet paneigta dvasiškio ir vienuolio būsena.* Todėl tiek politinės pasaulinių ir bažnytinių hierarchų kovos, tiek minėti dvasiniai sąjūdžiai buvo grynai neigiama atoveika į dvasiškių atsiskyrimą nuo pasauliškių ir nuosekliai tik šio atsiskyrimo gilinimas, o ne jo šalinimas. Kun. V. Bagdanavičius teisingai sako, kad "kai Bažnyčia (šioje vietoje mes pasakytume: dvasiškija arba hierarchija, *Mc.*) pasijuto įvairiuose kraštuose pasauliškių išduota ir kai įvairiose vietose pasauliškiai susikūrė Krikščionybę be kunigiškojo vaidmens joje, Bažnyčiai nebeliko nieko kito, kaip gelbėtis susiaurintose ribose. Bažnyčia pradėjo kreipti ypatingą dėmesį į kunigijos auklėjimą, kuris

juo toliau, juo labiau darėsi skirtingas nuo pasauliškių auklėjimo. Auklėjimo skirtumas paskui vedė ir į pažiūrų skirtumą įvairiais klausimais".[38] Užuot suartėję, dvasiškiai ir pasauliškiai tik dar labiau persiskyrė. Visuotinis Tridento susirinkimas (1545-1563), kuris Bažnyčios gelbėjimąsi "susiaurintose ribose" kaip tik pradėjo, buvo atoveika į protestantizmą, tačiau tokia atoveika, kuri, pabrėždama sakramentinę kunigystę, beveik pamiršo bendrąją kunigystę ir tuo būdu dvasiškio skirtingumą nuo pasauliškio įstatė į tokį kelią, kuris ir baigėsi, kaip minėjome, visišku pasauliškių išskyrimu ir todėl neveiklumu.

d. *Sąmoningos vienybės pradžia*

Tuo pačiu betgi baigėsi ir antrasis dvasiškio bei pasauliškio dialektikos tarpsnis arba atsiskyrimas. Šiandien jau aiškiai regime prasidedantį naują šios dialektikos narį, būtent: *sąmoningos vienybės metą.* Pradinė vienybė pirminėje Bažnyčioje buvo daugiau ar mažiau savaiminga. Tai buvo dar neišsivysčiusių ir savęs nesuvokusių pradų santalka. Atsiskyrimo metą šie pradai atsigręžė kiekvienas pats į save, susitelkė aplinkui savo paties savybes, jas ryškindami ir tuo pamiršdami kitus arba kartais net juos neigdami. Kiekvienas luomas išėjo tartum į dykumas, kad ten susivoktų, kas jis yra pats savyje. *Atsiskyrimo metas buvo kartu ir bažnytinių būsenų sąmonėjimo metas.* Tačiau šis sąmonėjimas dabar yra baigtas. Dabar visi luomai jau grįžta atgal iš savo vienučių, kliauzūrų, klebonijų, zakristijų, ūkių, biurų, šeimos židinių, kad vėl susieitų draugėn, tačiau nebe savaimingai, kaip pirmaisiais dviem šimtmečiais, bet *sąmoningai* kaip subrendę ir pilnamečiai tos pačios Bažnyčios sūnūs. Dvasiškiai prisimena seną teologijos po-

sakį, kad "sakramentai yra žmonėm — sacramenta propter homines", ir todėl kreipia sielovadą antropologine linkme, domėdamiesi psichologija, sociologija, teise ir net politika. Jie nebelaukia, kol paklydusios avelės pačios grįš į paliktą kaimenę, bet, sekdami gerojo Ganytojo pavyzdžiu, eina paklydusiųjų ieškoti ir džiaugiasi juos radę (plg. Mt 18, 12-13). Džiaugsmas atrastais arba grįžtančiais sūnumis palaidūnais yra aiški dabartinės sielovados žymė, nesykį keliantį nepasitenkinimo sieloje tų, kurie visados yra buvę 'namie' (plg. Lk 15, 25-32). Iš kitos pusės pasauliškiai prisimena taip pat seną Apreiškimo posakį, kad jie yra "gyvi akmens" (1 Petr 2, 5), iš kurių yra statomi "dvasiniai namai" (t. p.), vadinasi, Viešpaties Bažnyčia, todėl neprivalo būti nebylūs kaip lig šiol, bet turi kalbėti bei veikti ir tuo būdu skelbti "dorybes To", kuris juos "iš tamsybių" pašaukė į savo šviesą (2, 9). Iš gryno sielovados objekto arba iš administracinės išganymo medžiagos (Y.M.J. Congar) jie vis labiau virsta išganymo istorijos veikėjais, pradėdami domėtis Bažnyčia kaip *savos veiklos lauku* ir dvasiškiais *kaip bendradarbiais* šioje veikloje. Trumpai tariant, dvasiškiai eina į pasaulį, o pasauliškiai eina į Bažnyčią, susitikdami tiek už šventyklos sienų, tiek pačioje šventykloje. Tai kaip tik ir pradeda naują dvasiškio bei pasauliškio dialektikos tarpsnį, būtent, sąmoningą judviejų vienybę.

Būdinga tačiau yra tai, kad tiek dvasiškius, tiek pasauliškius šion vienybėn paragino ir net oficialiai pakvietė ne kas kita kaip patys aukščiausi Bažnyčios vadovai, būtent, pastarųjų laikų popiežiai. Pop. Leonas XIII garsioje savo enciklikoje "Rerum novarum" (1891) aiškiai suvokė, kad socialinis klausimas "vargiai be religijos ir Bažnyčios pagalbos galėtų būti išspręstas" ir kad todėl tolimesnis tylėjimas įvairių nereliginių ar net priešreliginių sprendimų akivaizdoje būtų nusikaltimas "savo pareigom".[39] Todėl jis šiuo klausimu prabilo ir sykiu paragino visus, "kurių

pareiga rūpintis visuomenės gerove", atsidėti socialinėm studijom ir praktiniam jų vykdymui (p. 198). Dvasiškių gyvenime šią pareigą popiežius regėjo ypatingai aiškiai, todėl ir rašė: "Dvasiškiam reikia čia pavesti visus gabumus ir jėgas" (t. p.). Jis gyrė visus, kurie, "įvertindami laiko reikalavimus, tyrinėja ir bando surasti būdų, kaip tauriomis priemonėmis galima būtų pagerinti vargingųjų būvį" (p. 194): pasauliškius, kurie darbininkus globoja ir stengiasi pakelti šeimų bei atskirų asmenų gerovę; vyskupus, kurie "kruopščiai rūpinasi ugdyti (darbininkų) draugijose atitinkamą dvasią" (t. p.). Tur būt, neapsiriksime teigdami, kad čia pirmą sykį naujoje Bažnyčios istorijoje buvo *oficialiai* nurodyta plotmė, kur dvasiškiai ir pasauliškiai turėjo susieiti draugėn bendrai veiklai, vedami to paties tikslo ir naudodami tas pačias priemones. Kitoje savo enciklikoje "Graves de communi" (1901) Leonas XIII dar stipriau pabrėžė dvasiškiam reikalą eiti į žmones: "Kreipdamiesi į dvasiškius, Mes laikėm reikalinga nurodyti jiem nekartą, kad yra labai pageidaujama šiais laikais ir esančiomis aplinkybėmis eiti į liaudį ir, santykiaujant su ja, veikti jos naudai. Dar dažniau per Mūsų laiškus į vyskupus ir kitus dvasios vyrus net paskutiniaisiais metais esame pagyrę šitą meilės rūpinimąsi liaudimi ir pareiškėme jį esant tinkamą abiejų rūšių dvasiškiam",[40] vadinasi, tiek vienuoliam, tiek diecezinіam kunigam. Ankstesnis tad susilaikymas nuo glaudaus ryšio su žmonėmis, ypač iš vienuolių pusės, čia aiškiai laikomas atgyventu, ir santykiavimas su liaudimi yra skelbiamas tinkamas visiem dvasiškiam.

Pop. Leono XIII raginimą dvasiškiam imtis socialinio klausimo pakartojo pop. Pijus XI savo enciklikoje "Divini Redemptoris" (1937): "Ypač Mes primename kunigam taip dažnai Mūsų pranokėjo Leono XIII kartotą raginimą eiti į darbininkus. Tąjį raginimą Mes pasisaviname ir pa-

pildome: Eikite į darbininkus! Ypač į neturtinguosius darbininkus. Ir apskritai eikite į beturčius!... Jei kunigas neis į darbininkus ir beturčius, kad juos apsaugotų ir apgintų nuo prietarų bei klaidingų teorijų, jie niekaip neatsilaikys prieš komunizmo skelbėjus".[41] Komunizme Pijus XI regėjo pavojų pačiai krikščioniškajai kultūrai (plg. p. 456), todėl reikalavo, kad "kiekvienas darbas, vis tiek koks geras ar gražus jis bebūtų", užleistų "pirmenybę gyvybiniam reikalui gelbėti pačius tikėjimo ir krikščioniškosios kultūros pamatus" (p. 458). Nuosekliai tad jis ir ragino kunigus, kad šie "didesniąją ir geresniąją savo jėgų bei veiklos dalį" skirtų "sugrąžinti Kristui ir Bažnyčiai darbo žmonių minias" (t. p.). Šią mintį popiežius jau buvo ir anksčiau reiškęs enciklikoje "Quadragesimo anno" (1931), pastebėdamas, kad "prieš mus... stovi supagonėjęs pasaulis" ir kad šiai naujajai pagonybei nugalėti "reikia parinkti ir padaryti pagalbinių Bažnyčios kareivių", būtent, iš pačių nuo Kristaus nutolusių visuomeninių klasių: "Pirmieji ir artimiausieji darbininkų apaštalai privalo būti darbininkai, o apaštalai tarp pramonininkų ir komersantų taip pat turi būti iš jų pačių tarpo".[42] Ir štai, "šitų pasauliškių — tiek darbininkų, tiek darbdavių — apaštalų uoliai ieškoti, išmintingai atrinkti, tinkamai išlavinti ir yra ypatinga... klero pareiga; be abejo, sunki pareiga, dedama kunigam" (p. 306), kurią popiežius betgi vadina "pirmaeile kunigiška ir apaštališka pareiga" (t. p.). Vadinasi, ne tik patys kunigai turi eiti į nukrikščionėjusius sluoksnius, bet jie turi dar paruošti šiam reikalui ir pasauliškių, "kurie gerai pažintų savųjų mintis ir norus" ir tuo būdu galėtų geriau "pasiekti ir jų širdis" (p. 305-306). Dvasiškių ir pasauliškių vienybė čia yra padaroma būtinu uždaviniu, kad "kiekvienas pagal savo išmanymą, jėgas ir padėtį" šį tą įneštų "į tą krikščioniškąjį žmonių visuomenės atnaujini-

mą, kurį Leonas XIII savo nemirštamąja enciklika 'Rerum novarum' pranašavo" (p. 308).

Šie du pavyzdžiai — tik pavyzdžiai, o ne istorinis vaizdas — rodo, kad *čia dvasiškiai buvo pasiųsti į aiškiai pasaulines sritis:* į kovą už vargstančiųjų padėties gerinimą ir darbininkų teisių gynimą; į socialinių klausimų studijas ir jų platinimą; į parinktų pasauliškių lavinimą ir į kitus su visu tuo susijusius darbus. Be abejo, šios pasiuntinybės tikslas buvo *religinis*: grąžinti Kristui nukrikščionėjusią visuomenę. Tačiau šis tikslas turėjo būti siekiamas ne gryna "sekmadienine veikla" (B. Johannidis) šventykloje kaip anksčiau, bet dvasiškių veikla pasaulyje. "Bažnyčia negali užsisklęsti savo šventyklų glūdumoje",[43] kalbėjo pop. Pijus XII naujiem kardinolam 1946 m. kovo 17 d. ir tuo trumpai, bet esmingai išreiškė naują posūkį dvasiškio būsenoje; posūkį, kuris šiandien kartais veda dvasiškį taip toli, jog šis net mėgina stoti pasauliškio vieton, kurdamas šeimą ir imdamasis pasaulinių profesijų. Tai, be abejo, kaip netrukus matysime, yra aiškus klystkelis. Tačiau naujam dvasiškio ir pasauliškio dialektikos tarpsniui, būtent, sąmoningai jų vienybei, jis yra net ir tokiu atveju gana būdingas. Dvasiškiai šiandien iš tikro jau yra išėję iš šventyklų glūdumos į plačias pasaulio sritis.

Kaip dvasiškiai aukščiausių Bažnyčios vadovų buvo pasiųsti į pasaulį, taip pasauliškiai tų pačių vadovų buvo pakviesti į Bažnyčią. Tai įvyko *katalikiškąja akcija,* kurios vardą vartojo jau pop. Pijus IX ir Leonas XIII, kurios turinį — visa atnaujinti Kristuje — apibrėžė pop. Pijus X,[44] kurią betgi kaip Bažnyčios oficialų organą sukūrė pop. Pijus XI, teisingai vadinamas kat. akcijos tėvu.[45] Kat. akcijos esmę, kaip ją aptarė pop. Pijus XI, sudaro pasauliškių dalyvavimas hierarchijos apaštalavime.[46] Ši aptartis savo metu buvo sukėlusi nemaža ginčų, kai pop. Pijus XII žodį 'dalyvavimas' (participatio) pakeitė žodžiu 'bendradar-

biavimas' (cooperatio), nes kai kas šioje pakaitoje įžiūrėjo pasauliškio veiklos siaurinimą.[47] Bet ginčas buvo veltui, nes ir pats pop. Pijus XI žodį 'bendradarbiavimas' vartojo, rašydamas, kad kat. akcija "savo prigimtimi ir esme" yra "pasauliečių dalyvavimas ir bendradarbiavimas hierarchijos apaštalavime".[48] Atrodo, kad Y.M.J. Congaras yra teisus, pastebėdamas, jog skirtumas tarp šių dviejų žodžių esąs skirtumas tarp giminės ir rūšies aptartyje: pasauliškių dalyvavimas yra nurodymas bendro sakramentinio *pagrindo*, kuris pasauliškį įjungia į apaštalavimą; pasauliškių bendradarbiavimas yra nurodymas *būdo*, kuriuo anas dalyvavimas vyksta.[49] Pasauliškis dalyvauja hierarchijos apaštalavime tuo, kad jis su ja šioje srityje bendradarbiauja. Štai kodėl pop. Pijus XI ir galėjo apie kat. akciją kalbėti kaip apie pasauliškių dalyvavimą *ir* bendradarbiavimą hierarchijos apaštalavime.

Kat. akcija slepia savyje du bruožu, kurie mūsų klausimui yra didžios svarbos. Visų pirma ji yra *oficialus* bažnytinis organas, sukurtas ne privatinės iniciatyvos, o aukščiausio Bažnyčios autoriteto. Paryžiaus kard. Suhardas vadino ją "pačios Šventosios Dvasios pašaukta į gyvenimą";[50] pop. Pijus XI palygino ją su Sekminių stebuklu, tarsi ant jos veikėjų "vėl būtų nusileidusi Šventoji Dvasia".[51] Užtat šis popiežius ir drįso skelbti, kad "pats Jėzus Kristus padėjo kat. veikimui pirmuosius pagrindus, pats parinkdamas ir auklėdamas apaštaluose ir mokiniuose savo dieviškos pasiuntinybės bendradarbių".[52] Kitaip tariant, *kat. akcija yra viena iš bažnytinių tarnybų, būtent: apaštališkoji tarnyba*, Kristaus pagrįsta, hierarchijai patikėta, jos vykdoma, kviečiantis bendradarbiais visus, kurie sakramentų įgalinti šioje tarnyboje dalyvauti. Mūsų laikais ši tarnyba yra pasidariusi tokia reikšminga, jog ji laikoma net tiesioginiu Šv. Dvasios pašaukimu. Nuosekliai tad kat. akcija kaip apaštališkosios tarnybos apraiška ir yra esminiu būdu

palenkta hierarchijai — popiežiui ir vyskupams.[53] Kard. Suhardas tai ypač pabrėžia: "Be gilios ir kūdikiškos pagarbos diecezijų ganytojam ir popiežiui kaip Sacerdos et Pontifex turinčiam Kristaus kunigystės pilnutinę išraišką; be ištikimo klusnumo jo kaip Kristaus vietininko nurodymam negali būti jokių apaštalų".[54] Trumpai tariant, kat. akcija yra kilusi iš Bažnyčios apaštališkosios tarnybos, todėl savaime yra *sakralinė* ir sujungta su hierarchija kaip šios tarnybos oficialia nešėja istorijos eigoje.

Bet štai, šiai apaštališkajai tarnybai eiti dabar yra kviečiami *pasauliškiai* — ne kaip atskiri asmens, bet kaip anas trečiasis luomas, išryškėjęs, kaip sakyta, jau trečiajame šimtmetyje, vėliau betgi netekęs aiškesnio savai veiklai lauko, todėl likęs nebylus bei neveiklus. Tiesa, visais amžiais pasitaikydavo atskirų pasauliškių, kurie apaštalaudavo tuo ar kitu būdu ir eidavo net tą ar kitą bažnytinę tarnybą, vykdydami pasaulio atnaujinimo darbą. Jeigu net ir paliktume šalia tokius didžiuosius krikščioniškojo gyvenimo reformininkus, kaip šv. Pranciškų Asyžietį ar šv. Teresę iš Avilos, kadangi jie buvo vienuoliai, tai vis dėlto dar atsirastų ištisa eilė pasauliškių tikra prasme, turėjusių didžios įtakos hierarchijos sprendimam. Prisiminkime tik 19 ir 20 šimt. socialinį sąjūdį, vestą Decurtins, Goerres, de Mun, Ozanam, Vogelsang, kurie tiesiog įtaigojo oficialų Bažnyčios mokslą socialiniais klausimais. Prisiminkime taip pat anuos nežinomus tėvus, motinas, mokytojus, auklėtojus, visuomenininkus, politikus, kurie šeimose, mokyklose, organizacijose, valstybinėje veikloje tyliu, tačiau pastoviu bei nuoširdžiu būdu skleidė Kristaus dvasią savoje aplinkoje. Tokių žmonių yra buvę visados. Ir vis dėlto tai buvo tik atskiri darbai atskirų asmenų, veikusių savu nusistatymu, dažniausiai neturėjusių jokio ryšio su hierarchijos veikla. Jie hierarchijos apaštalavime *dalyvavo*, nes jie

vykdė tai, ką vykdė ir hierarchija, bet jie su ja *nebendradarbiavo*, nes hierarchijai jie buvo net nežinomi. Pasauliškių kaip luomo ši atskirų asmenų veikla nepakėlė į tokį aukštį, jog jis pasijustų esąs tikrai *bažnytinis* luomas, einąs *bažnytinę* tarnybą, todėl apaštalaująs sąmoningai ir atsakingai. Šį savaimingą atskirų pasauliškių apaštalavimą kat. akcija kaip tik ir pavertė pasauliškių *luomo* apaštalavimu. Tai, kas anksčiau buvo pasauliškių vykdoma, sako Congaras, "atsirėmus į savas krikšto metu gautas asmenines dovanas, į savą tikėjimą ir savą meilę, buvo dabar bažnytinės hierarchijos pašaukta visą šį veikimą įjungti (intégrer) į vieną organinę pastangą, esančią ne to ar kito, bet *Bažnyčios kaip tokios* pastanga".[55] Kat. akcijoje pasauliškiai buvo suprasti ne kaip atskiri, išsibarstę, savais gabumais vadovaująsi hierarchijos padėjėjai bei patarėjai, bet kaip *ypatinga būsena* šalia dvasiškio ir vienuolio būsenos; būsena, taip lygiai pašaukta kurti "Kristaus taiką Kristaus karalystėje" (pop. Pijus XI) kaip ir dvasiškiai bei vienuoliai. Savo enciklikoje "De Corpore Christi mystico" (1943) pop. Pijus XII tai pareiškė labai aiškiai: "Mes pageidaujame, kad visi tie, kurie mato Bažnyčioje savo Motiną, rimtai apsvarstytų, jog uolus bendradarbiavimas mistinio Kristaus Kūno statyme ir didinime yra kiekvieno nario pareiga pagal jo užimamą vietą, o ne vien šventovės tarnų ar vienuoliniame gyvenime Dievui pasišventusių".[56] To popiežius laukė pirmoje eilėje iš tų, kurie yra "susibūrę į kat. akciją" arba "to paties tikslo siekia per pamaldumo brolijas" (t. p.), vadinasi, iš visų sąmoningų pasauliškių. Šiais popiežiaus žodžiais kaip tik ir yra nurodoma, kad pasauliškiai yra ne tik Bažnyčioje kaip hierarchijos veikimo objektas, bet kad jie yra ir Bažnyčia, vadinasi, veiklūs jos statytojai bei plėtėjai. Kitaip tariant, *kat. akcija yra pasauliškių kaip išganymo istorijos veikėjų iškėlimas dienos švieson ir oficialus jų veiklos pripažinimas.*

Tuo pačiu tai yra ir pasauliškio problemos kėlimas visu jos platumu bei painumu. Jau prieš 20 su viršum metų prancūzų domininkonų laikraščio "La vie intellectuelle" apžvalgininkas pastebėjo, kad pastarųjų laikų kovos, kurias teko Bažnyčiai vesti, pažadino vieną iš svarbiausių dalykų, būtent, "pasauliškių paaukštinimą (promotion)".[57] Ilgus amžius buvę, kalbant pašiepiamais Ed. Le Roy žodžiais, kaip avelės "laiminami ir kerpami", pasauliškiai dabar pradeda atsitiesti, suvokdami, kad jie yra *Dievo Tauta.* Tai daugiau negu tik tam tikrų teisių įgijimas ar atgavimas bažnytiniame gyvenime. Tai suvokimas savos vietos ir savo vaidmens Bažnyčioje kaip mistiniame Kristaus Kūne ir kaip keleivėje atbaigtosios būsenos linkui. Ši atbundanti pasauliškių sąmonė sudaro, kaip pastebi pop. Pijus XI, "Bažnyčios viltį";[58] ji yra laikoma "Bažnyčios pavasariu" ir "Sekminių vigilija";[59] vadinasi, iš jos laukiama Bažnyčios atgimimo bei atsinaujinimo — ano proveržio į sustabmeldėjusias minias, kaip kad Jeruzalėje, Šv. Dvasiai atėjus (plg. Apd 2, 37-47).

Be abejo, pasauliškių sąmonės atbudimas ir oficialus jų paaukštinimas slepia savyje ir pavojų, nes ši sąmonė yra tarsi dviašmenis kardas, kurio palaimą ir sykiu grėsmę yra gražiai apibūdinęs anglų kard. J. H. Newmanas: "Visais laikais pasauliškiai yra buvę katalikiškosios dvasios mastas: jie išgelbėjo airių Bažnyčią ir jie išdavė anglų Bažnyčią.[60] Airių bažnyčią pasauliškiai nuo protestantizmo apsaugojo, tuo tarpu anglų Bažnyčią pasauliškiai į protestantizmą nuvedė. Šia prasme teisus yra ir kun. V. Bagdanavičius, teigdamas, kad visas klausimas telkiasi čia ne apie tai, "kokį vaidmenį hierarchija pasauliškiam paves, bet kokį vaidmenį pasauliškiai norės vaidinti Bažnyčioje";[61] mes pridurtume: tradicinį, revoliucinį ar kūrybinį vaidmenį.

Nepaisant šio pavojaus, slypinčio pasauliškių vaidmens iškrypime, vis dėlto reikia pripažinti, kad trečiasis dva-

siškio ir pasauliškio dialektikos tarpsnis jau yra prasidėjęs ir nebesulaikomai žengia priekin. Mes stovime ant naujo amžiaus slenksčio, kai dvasiškis ir pasauliškis ima jaustis nebe kaip ana pradinė garstyčios sėkla, kurioje glūdi tik jų abiejų dar neišsiskleidę pradmens; nebe kaip du vienas nuo kito atsitvėrę luomai, kurie santykiauja tik kaip subjektas ir objektas; bet kaip dvejopi vienos ir tos pačios išganymo istorijos nešėjai bei veikėjai, vis giliau įsisąmoniną savo vietą bei reikšmę šioje istorijoje, vis nuoširdžiau sutardami ir pasigelbėdami Dievo karalystės statyboje. Šis naujas amžius arba trečiasis čia aprašytos dialektikos tarpsnis nebeužtrins skirtumo tarp dvasiškio ir pasauliškio, kaip tai padarė protestantizmas, šaukdamasis pirminės Krikščionybės. Bet jis jų nė neatskirs vieno nuo kito, kaip tai įvyko kat. Bažnyčios išsivystyme, ypač po Tridento susirinkimo. Šis ką tik prasidėjęs tarpsnis jungs dvasiškius ir pasauliškiųs *iš vidaus jų uždavinių sąmone*: dvasiškio uždavinių pasauliškio šviesoje ir pasauliškio uždavinių dvasiškio šviesoje.

2. *Pasauliškio esmės ieškojimas*

Sąmoninga bei nuoširdi dvasiškio ir pasauliškio vienybė betgi galės susikurti tik tada, kai pasauliškis bus ne tik hierarchijos pašauktas statyti Kristaus Kūnui, bet ir pats pakankamai giliai susivoks, ką jis *kaip pasauliškis* šioje statyboje reiškia ir kame glūdi jo būsenos bei veiksenos esmė. Tačiau pakartodami esame minėję, kad suvokti šią esmę nėra lengva. Tiesa, šiandien uoliai stengiamasi pateikti pasauliškio sampratą visu jos ryškumu. Bet ligšioliniai mėginimai vis dar nėra toki, kad jie mus patenkintų ir pasauliškį atskleistų, kas jis iš tikro yra pats savyje.

Tai ypač aiškiai parodo II Vatikano Susirinkimas. Šis Susirinkimas Bažnyčios istorijoje buvo pirmasis, kuris tiek daug kalbėjo apie pasauliškius, juos liesdamas ne tik bendrame moksle apie Bažnyčią (plg. dogminę konstituciją "Lumen gentium"), ne tik nagrinėdamas informacines priemones (plg. dekretą "Inter mirifica"), krikščioniškąjį auklėjimą (plg. pareiškimą "Gravissimum educationis"), Bažnyčią dabartiniame pasaulyje (plg. sielovadinę konstituciją "Gaudium et spes"), bet ir skirdamas jiem net ypatingą pareiškimą apie jų apaštalavimą (plg. dekretą "Apostolicam actuositatem"). Ir vis dėlto, nežiūrint šitokio plataus užmojo, Susirinkimas patiekė mum, logikos terminais kalbant, tik pasauliškio sampratos bendrąją giminę (genus proximum), neišryškindamas skirtingos šiai sampratai žymės arba savybės (differentia specifica). Ir po daugybės giliaprasmių posakių, išbarstytų minėtuose Susirinkimo raštuose, mes vis dar nežinome, *kuo* pasauliškis skiriasi nuo dvasiškio bei vienuolio ir *kur* glūdi tikrasis jo veiklos laukas.

II Vatikano Susirinkimas gana išsamiai kalba apie Bažnyčią kaip Dievo Tautą.[62] Jis taip pat gana plačiai nagrinėja ir hierarchinę Bažnyčios sąrangą: vyskupų, kunigų ir diakonų padėtį, teises bei pareigas (plg. I, 38-58). Pereidamas prie pasauliškių, Susirinkimas čia pat priduria, kad "visa, kas buvo pasakyta apie Dievo Tautą, lygiu būdu yra taikoma ir pasauliškiam, ir vienuoliam, ir dvasiškiam" (I, 58), nes "visi yra lygūs kilnumu ir kiekvienam tikinčiajam bendra veikla Kristaus Kūnui" (I, 60). Juk "viena tėra Dievo išrinktoji Tauta", todėl "bendra yra narių kilnybė, plaukianti iš jų atgimimo Kristuje, bendra vaikų malonė, bendras pašaukimas būti tobulais, vienas išganymas, viena viltis, nedaloma meilė" (t. p.). Šie žodžiai yra ne kas kita, kaip atnaujinimas anos visų Bažnyčios narių lygybės, apie kurią kalbėjome, aprašydami

pirminę, dar neišsiskyrusią dvasiškio ir pasauliškio vienybę pradinėje Krikščionybėje. Ši lygybė turėjo būti iš naujo pabrėžiama, kad būtų išryškintas pagrindas prasidėjusiai sąmoningai vienybei tarp visų bažnytinių luomų ir kad pasauliškiai nesijaustų esą tarsi antraeiliai krikščionys pačia savo prigimtimi. II Vatikano Susirinkimas tai padarė labai įspūdingai; minėtuose žodžiuose aiškiai girdėti šv. Povilo primygtinas teigimas: "Vienas Viešpats, vienas tikėjimas, vienas krikštas" (Efez 4, 5).

Iš kitos tačiau pusės šis visų lygybės pabrėžimas kaip tik ir aptemdo pasauliškio sampratą. Kuo šioje lygybėje pasauliškis yra *būdingas?* Kas jam čia yra *sava?* Susirinkimas juk ir pats pastebi, kad Dievo Tauta "savyje susideda iš įvairių laipsnių" (I, 32), kad "jos nariai skiriasi vieni nuo kitų pareigomis" (t. p.). Kitaip tariant, pasauliškiai yra vienas iš šių Dievo Tautos laipsnių ir turi todėl tam tikrų pareigų, skirtingų nuo dvasiškio ir vienuolio pareigų. Betgi kas yra šis pasauliškių laipsnis ir kas sudaro jų kaip pasauliškių pareigas? Klausimas lieka neatsakytas. Tiesa, Susirinkimas priduria, esą "kai kurie dalykai yra ypatingai susiję su pasauliškiais" (I, 58). Tačiau *koki* yra šie dalykai ir *kodėl* jie ypatingai susiję su pasauliškiais? Pasak Susirinkimo, jie yra susiję su pasauliškiais "dėl ypatingos jų padėties ir paskirties" (t. p.). Bet *kokia* yra ši pasauliškių padėtis bei paskirtis? Susirinkimo teiginiai vis pereina vienas į kitą, arba kartodamiesi, arba sukdamiesi aplinkui patys save, bet niekur nebūdami užbaigti, todėl ir neduodami atsakymo, kas gi galų gale sudaro pasauliškio esmę. Net ir toks posakis, "pasauliškius skirianti ypatybė yra pasaulietinis jų pobūdis" I, 59), yra greičiau tautologija, o ne skiriamoji savybė, nes čia pat iškyla klausimas: o kas gi yra šis pasauliškių "pasaulietinis pobūdis", ir ar galėtų pasauliškiai nebūti pasaulietinio pobūdžio? Ar pasaulietinis

pobūdis neglūdi jau pačiame žodyje 'pasauliškis'? Ar vanduo nesiskiria nuo žemės 'vandeniniu' savo pobūdžiu?

Visos šios II Vatikano Susirinkimo pastangos kaip tik ir rodo, kad pasauliškis iš tikro yra gana tamsi ir paini problema — ne tik dar neišspręsta, bet tinkamai net nė neformuluota. Keleto tolimesnių bandymų atidesnė sklaida tai patvirtins visu svoriu. Sykiu tačiau gal mum pavyks iš šios sklaidos laimėti nurodymų, kur ir kokiu keliu turime pasauliškio esmės ieškoti.

a. Pasauliškis kaip nedvasiškis

Apžvelgiant mėginimus aptarti pasauliškio esmę, tučtuojau krinta į akį *neigiama* šios esmės aptartis. Y.M.J. Congaras, pats pirmasis ir lig šiol vienintelis kūręs sisteminę pasauliškio teologiją, baigdamas didžiulį savo veikalą, pateikia mum savo apmąstymų santrauką ir tuo pačiu atsakymą, kas gi galų gale yra tasai pasauliškis, kurio sampratai jis skyrė šešetą šimtų puslapių. Ir štai, šis atsakymas yra grynai neigiamas: "Pasauliškiai *nėra* subjektas veiksmų, kurie padaro Bažnyčią išganymo institucija ir įpareigoja vykdyti apaštališkąsias galias; jie *nėra* apaštalavimo subjektas juridine prasme. Jie *nėra* nei architektai, nei pamatai, o greičiau pastatytieji ir pagrįstieji".[63] Net ir paties dėstymo eigoje Congaras nuolatos primena, kad pasauliškiai "*nedalyvauja* nei jursidikcinėje, nei juo labiau hierarchinėje valdžioje" (p. 36); kad jie "yra tikintieji, *neturį* hierarchinių galių" (p. 550). Be abejo, Congaras ir pats supranta, kad šitokia neigiama pasauliškio aptartis "yra papiktinimas (scandalum)" (p. 37), nes "pasauliškiai turi Bažnyčioje savą pašaukimą" (p. 550). Ir vis dėlto, kai jam reikia šį pašaukimą apibrėžti ir jį atsieti nuo dva-

siškio ir vienuolio pašaukimų, jis tegali jį išreikšti tik neigiamai. Ir tai visiškai nenuostabu, nes net ir II Vatikano Susirinkimas pasaulišką aptaria neigiamai: "Pasauliškiais čia laikomi visi krikščionys, kurie *nėra* gavę šventimų ir *nepriklauso* Bažnyčioje pripažintam vienuolių luomui" (I, 59). Kitaip tariant, pasauliškis yra tasai krikščionis, kuris yra ne dvasiškis ir nevienuolis.

Šitokia neigiama pasauliškio aptartis betgi nieko nepasako, nes kiekvienas neiginys yra be turinio. Neiginys tik atskleidžia, kad šis dalykas *nėra* anas dalykas, bet jis anaiptol neatskleidžia, kas šis dalykas *yra* pats savyje. Net ir išsiaiškinę dvasiškio bei vienuolio būsenas, vis tiek nežinotume, kas yra pasauliškis, nes jis būtų tik žmogus, anų būsenų neturįs. Tuo tarpu jokiame neigime negalima rasti dalyko esmės, nes esmė yra ne neigimas, bet kaip tik teigimas. Žmogus yra ne todėl žmogus, kad jis nėra augalas ar gyvulys, bet todėl, kad jis turi savyje kažką didžiai teigiamo, kas jį padaro žmogumi ir kaip tik *ši teigiamybė* skiria jį nuo augalo ir gyvulio. Tas pat tinka ir pasauliškiui. Ir pasauliškis yra ne todėl pasauliškis, kad jis nedvasiškis ir nevienuolis, bet todėl, kad jis nešioja savyje *ypatingą savybę*, kuri jį padaro pasauliškiu ir kuria jis skiriasi ir nuo dvasiškio ir nuo vienuolio. Juk jeigu pasauliškio esmė iš tikro išsisemtų tuo, kad jis *nėra* dvasiškis ir vienuolis, tai reikštų, kad pasauliškis jokios esmės neturi, kad jis savyje yra tuštuma ir kad todėl ir jo vaidmuo Bažnyčioje, šiandien taip pabrėžiamas, yra tik apgaulinga išorė, o ne tikra tarnyba bei pareiga. Nes tikra tarnyba gali kilti ne iš neiginio, bet tik iš teigiamos ypatingos savybės. Neigiama pasauliškio aptartis yra ne tik nevykusi logiškai — joks mokslas jokio dalyko neaptaria neigiamai, — bet nuvertinanti pasaulišką ir psichologiškai.

Iš kur betgi galėjo kilti šitokia pasauliškio aptartis neigiamu būdu (per negationem)? Atsakymas į tai gali

būti tik vienas: pasauliškis yra neigiamai apibrėžiamas todėl, kad teologija mėgina jį suprasti, išeidama ne iš jo paties, bet iš dvasiškio bei vienuolio. Kitaip sakant, pasauliškis yra nuolatos palyginamas su dvasiškiu bei vienuoliu, ir šiame palyginime bandoma rasti tai, kas pasauliškiui esą būdinga. Šitaip tačiau pasauliškį nagrinėjant, jis ir pasirodo kaip *gryna stoka*: jis neturi šventimų, neturi galios pašvęsti, mokyti ir valdyti; jis nedaro įžadų, neina vienuoliniu tobulybės keliu, nevykdo įprastų asketinių pratybų ir tt. Užtat Congaras ir sako: "Žiūrint vienuolinio gyvenimo atžvilgiu, pasauliškiai gyvena nuolaidomis; žiūrint kanoniškosios teisės atžvilgiu, jie yra apibrėžiami neigiamai".[64] Tai reiškia: vienuolinis gyvenimas esąs krikščioniškojo tobulumo mastas; kadangi tačiau pasauliškiai nėra vienuoliai, todėl jie gyvena tik vienuolio gyvenimo dalimi, tik nuolaidomis nuo šio masto. Dvasiškis esąs bažnytinės sąrangos mastas; kadangi tačiau pasauliškiai nėra dvasiškiai, todėl jie kanonų teisėje ir yra aptariami kaip toki, kurie... *ne*turi, *ne*gali, *ne*privalo, vadinasi, grynai neigiamai. Dabartinėje kanonų teisėje esama tik vieno nuostato, kuris išreiškia *teigiamą* pasauliškio pobūdį dvasiškio atžvilgiu, būtent, jo teisę "gauti iš dvasiškio... dvasinių gėrybių, ypač išganymui reikalingos pagalbos" (can 682). Esant dvasiškiui ir vienuoliui bažnytinės sąrangos ir bažnytinio gyvenimo mastu, pasauliškis gali būti tik arba neiginys (dvasiškio atžvilgiu) arba nuolaida (vienuolio atveju), nes, šiuo mastu matuojant, neatsiskleidžia jokia teigiama pasauliškio savybė. Pasauliškis čia pasirodo tik kaip hierarchijos veikimo objektas, kurio atoliepis į šį veikimą ir išsemia pasauliškio buvimą Bažnyčioje. "Yra visiškai ir nepajudinamai aišku", sako pop. Leonas XIII, "kad Bažnyčioje esama dviejų savo prigimtimi skirtingų luomų — ganytojų ir kaimenės, vadinasi, vadovų ir tautos. Pirmasis iš šių luomų turi pareigos žmones mokyti, valdyti,

jiem vadovauti ir šiam reikalui leisti nuostatų; tuo tarpu antrasis luomas yra įpareigotas pirmajam nusilenkti, jo klausyti, jo nurodymus vykdyti ir jam pagarbą reikšti".[65] Šie žodžiai teisingai apibūdina *hierarchijos* veiklą. Tačiau jie nieko nepasako apie *pasauliškių* veiklą, nes hierarchijai nusilenkti, jos klausyti, ją gerbti reiškia tik atliepti į hierarchijos veikimą. Tačiau argi pasauliškio prigimtis išsisemtų tik atoliepiu?

Pasauliškio samprata, pagrįta dvasiškiu ir vienuoliu *kaip mastu*, yra klaidinga todėl, kad ji nepastebi, jog pačia savo prigimtimi ne dvasiškis ir vienuolis yra pirmykštis dalykas, bet kaip tik pasauliškis. Juk ne pasauliškis atsiranda iš dvasiškio ir vienuolio, nubraukus šiem šventimus ar įžadus, bet pasauliškis virsta dvasiškiu, *priėmęs* šventimus, ar vienuoliu, *padaręs* įžadus. Pasauliškis tad yra tasai pagrindas, iš kurio išauga tiek dvasiškis, tiek vienuolis. Štai kodėl pradžioje nebuvo nei dvasiškio, nei vienuolio, o tik anas mažas vyrų ir moterų būrys, susitelkęs apie Jėzų. Ir tik iš šio būrio Išganytojas atrinko apaštalų, tik iš šio būrio apaštalai rinkosi savo padėjėjų bei įpėdinių, tik iš šio didėjančio būrio vėliau kilo asketų bei vienuolių. Kaip tad būtų galima išvestinį dalyką padaryti pirminio dalyko mastu, tegu šis išvestinis dalykas pats savyje ir būtų be galo reikšmingas bei vertingas? Jis yra išvestinis juk kaip tik todėl, kad jam yra patikėta *ypatingas* uždavinys, negalįs būti *visų* uždavinys. Kaip tad galėtų šis ypatingas uždavinys virsti mastu visų uždaviniui? Argi visi gali būti dvasiškiai ir vienuoliai? "Argi visi yra apaštalai? Ar visi pranašai? Ar visi mokytojai?" (1 Kor 12, 29). Bažnyčia kaip bendruomenė — kaip mistinis Kristaus Kūnas ir kaip keleivė žemėje — yra tiek laiku, tiek prigimtimi *pirmesnė* už įvairias iš jos išaugusias tarnybas. Ir štai, ši bendruomenė yra *pasauliškių* bendruomenė, nes tik iš pasauliškių "Dievas pastatė Bažnyčioje vienus kaip apaštalus, kitus

kaip pranašus, trečius kaip mokytojus" (1 Kor 12, 28). Senesnioji teologija visa tai praleido beveik negirdomis ir todėl, nagrinėdama Bažnyčią, virto, kaip Congaras jai teisingai priekaištauja, gryna hierarchiologija, kurioje pasauliškis rado vietos tik kaip neigiama sąvoka.

b. Pasauliškis kaip dvasiškio papildas

Tuo pačiu pagrindu remiasi ir tolimesnė pasauliškio esmės aptartis, kurią galėtume pavadinti *papildo sąvoka*. Kas ji yra savyje, gražiai mum pavaizduoja Y. M. J. Congaras: "Apaštališkoji Bažnyčios pasiuntinybė jau visiškai tobulai glūdi Dvylikoje. Tačiau savaime aišku, kad šie Dvylika, būdami aprėžti ir mirtingi, negalėjo užpildyti nei erdvės, nei laiko. Todėl jiem dar esant gyviem bei veikliem, jau buvo reikalinga jų sąjunga su kitais apaštalais — ne tam, kad jų pasiuntinybė būtų savo pilnatvėje pagrįsta, bet kad ji būtų savo pilnatvėje įvykdyta. Taigi ir tikinčiųjų apaštalavimas yra tiktai apaštalų papildymas".[66] Išplėsdamas šią Dvylikos pasiuntinybę į visą dvasiškiją, Congaras pastebi, kad "pasauliškių pasiuntinybė papildo dvasiškių pasiuntinybę, be kurios ši negalėtų pasiekti savo vaisių pilnatvės" (p. 552-553). Nuosekliai tad ir kat. akcija buvo nuolatos aiškinama kaip "pasauliškių pagalba, teikiama hierarchijos apaštalavimui".[67] Trumpai sakant, pagal šią sampratą pasauliškis yra dvasiškio pasiuntinybės papildas. Bet čia kaip tik ir pasirodo šitokios sampratos dviprasmiškumas, nes apaštališkosios pasiuntinybės papildymas gali būti suprastas kaip *išganymo paslaptis* ir jis gali būti suprastas kaip *atsitiktinė istorijos aplinkybė*. Pirmuoju atveju pasauliškis įsijungia į išganymo vyksmą pačia savo esme, antruoju atveju jis tampa laikiniu dva-

siškio pagalbininku bei pavaduotoju. Pirmuoju atveju pasauliškio pasiuntinybė Bažnyčioje yra amžina, antruoju atveju ji yra praeinanti. Pirmuoju atveju pasauliškis yra tikrasis išganymo istorijos veikėjas, antruoju atveju jis yra tik dvasiškijos žemiškosios padėties taisytojas.

Apie Bažnyčios papildymą kaip išganymo paslaptį kalba jau šv. Povilas, rašydamas kolosiečiam, kad jis džiaugiąsis savo kentėjimais už juos, nes tuo būdu papildąs "savo kūne Jo Kūnui, tai yra Bažnyčiai", tai, "ko Kristaus kančiom stinga (desunt)" (Kol 1, 24). Šį nuostabų Povilo nurodymą, esą krikščionies kančia papildanti Kristaus kančią, plačiau išvystė pop. Pijus XII savo enciklikoje apie Bažnyčią kaip mistinį Kristaus Kūną: Išganymas ateina tik iš Kristaus, todėl "tikintieji yra būtinai reikalingi dieviškojo Išganytojo pagalbos"; iš kitos betgi pusės, sako popiežius, "reikia konstatuoti, nors ir kažin kaip keistai tai atrodytų, kad ir Kristus yra reikalingas savo sąnarių pagalbos... Mūsų Išganytojas, kiek jis neregimu būdu valdo Bažnyčią, trokšta savo mistinio Kūno narių bendradarbiavimo... Jis leidžia savo nesuteptai Sužadėtinei ne tik dalyvauti šiame pašventimo darbe, bet nori, kad ji pati tam tikra prasme prisidėtų prie to savo darbu" (p. 511). Kitaip tariant, "Bažnyčia yra Išganytojo pilnybė ir užbaigimas, gi Kristus taip pat randa Bažnyčioje visada savo užbaigimą" (p. 527). Šį abipusį Kristaus ir tikinčiųjų susijungimą vienam išganymo darbui popiežius ir vadina "tikrai šiurpulį" sukeliančia "ir niekad pilnai nesuprantama" paslaptimi.[68] Kiekvieno tikinčiojo kiekviena malda, auka, kančia Bažnyčioje virsta įnašu bendram visų išganymui. Kiekvienas tikintysis papildo Kristaus Kūną, taip kad išganymas pasidaro "priklausomas nuo mistinio Jėzaus Kristaus Kūno narių maldų ir savanoriškai šiam tikslui užsidedamų atgailos darbų" (p. 511). Tai tinka visiem, pradedant Marija, Jėzaus Motina, kuri "kaip tikroji kanki-

nių Karalienė papildė labiau negu visi tikintieji tai, ko trūko Kristaus kančiom jo Kūnui — Bažnyčiai" (p. 543), ir baigiant paprasčiausiu muitininku, nedrįstančiu pakelti akių į altorių.

Bet kaip tik todėl ši išganymo paslaptis ir neatskleidžia pasauliškio papildo ryšium su dvasiškiu. Ji apima juk visus tikinčiuosius ir jų papildą, atrodo, apsprendžia greičiau pagal jų sąžinės grynumą, o ne pagal jų padėtį. Nuosekliai tad šia paslaptimi ir negalima grįsti lygiagretės tarp krikščionies, papildančio Kristaus Kūną, ir pasauliškio, papildančio dvasiškio veiklą. Kristaus Kūno papildymas vyksta anapus mūsų patiriamos tikrovės ir nesileidžia suimamas į jokius rėmus. Tuo tarpu dvasiškio veiklos papildymas vyksta regimoje tikrovėje ir yra galimas bei reikalingas apspręsti visiškai konkrečiai. Štai kodėl ir tie, kurie pasauliškį supranta kaip dvasiškio papildą, turi galvoje anaiptol ne šią išganymo paslaptį, bet visiškai konkrečią istorinę žmonijos arba bent Bažnyčios padėtį.

Ši gi padėtis yra būdinga dviem dalykais: *kunigų stoka* ir *kunigų įtakos menkėjimu*. Bažnyčia pastaruoju metu yra išaugusi, išplitusi erdviškai, išsišakojusi savo veikimu. Tuo tarpu dvasiškių ir vienuolių skaičius proporciškai ne tik nepadidėjęs, bet dargi sumažėjęs ir tebemažėjąs. Lotynų Amerika yra pats būdingiausias šios rūšies pavyzdys. Joje gyvena vienas trečdalis visų katalikų. Tuo tarpu ji teturi vos 8 proc. visų kunigų. Kituose žemynuose padėtis, tiesa, kiek geresnė. Tačiau net ir Europos kraštuose, išskyrus Airiją, pašaukimų į kunigus bei vienuolius skaičius smunka metai iš metų. Tuo būdu atsiranda neišvengiamų spragų sielovados darbe: net ir aprūpinimas sakramentais darosi kartais tiesiog fiziškai nebeįmanomas. Svarbiausia betgi yra tai, kad dvasiškio įtaka žmonių masėse yra žymiai sumenkėjusi. Jo autoritetas — tiek kaip mokytojo, tiek kaip dorinės asmenybės — neprakalbina šiandien ne tik

mokytų žmonių, bet net nė darbininkų: šie yra dvasiškijai užsisklendę net labiau negu inteligentai. Tuo būdu susidaro ištisos grupės, kurių dvasiškis nebepasiekia. Jos yra jam nebeprieinamos — ne tik *fiziškai* dėl kunigų stokos, kaip Lotynų Amerikoje, bet ir *morališkai* dėl vidinio šio grupių atsitvėrimo nuo Bažnyčios. Tai yra visiem žinoma bei patiriama istorinė padėtis, į kurią yra patekusi pastarųjų laikų dvasiškija. Ją čia tik primename ryšium su antrąja pasauliškio kaip dvasiškio papildo samprata.

Šitokiai padėčiai susidarius, šaukiamasi pasauliškių, kad jie ateitų pagalbon ir užpildytų sielovadines spragas, atsiradusias dvasiškių veikloje: katechizuotų vaikus, mokytų religijos mokyklose, organizuotų jaunimą, tvarkytų parapijos reikalus, dalintų šv. Komuniją, krikštytų ir vadovautų Dievo Žodžio liturgijai. Trumpai sakant, dvasiškijos stoka skatina pasauliškius eiti Bažnyčioje tokias pareigas, kurios nereikalingos kunigystės šventimų. Iš kitos pusės pasauliškiai yra kviečiami skleisti Evangelijos dvasią ir liudyti Kristų toje aplinkoje, kurioje jie gyvena bei dirba, kuri tačiau dvasiškiam, kaip sakėme, yra pasidariusi nebepasiekiama. Šios rūšies pasauliškių veikimas reiškiasi geru pavyzdžiu, protingais pokalbiais, pamokymais, klaidų atitaisymu, prietarų šalinimu, ekumeninės nuotaikos gaivinimu ir įvairiais kitais darbais, kylančiais iš krikščioniškojo sąmoningumo. Visa tai kaip tik ir turi galvoje II Vatikano Susirinkimas, nevienoje savo dekretų bei pareiškimų vietoje kalbėdamas apie tai, kad "pasauliškių apaštalavimas ir kunigų pastoracinė veikla papildo vienas antrą" (II, 140). Visų pirma pasauliškiai pagelbsti ten, kur dvasiškių stoka: "Kai pašvęstieji tarnai yra negausūs arba siaučiančio persekiojimo trukdomi (pasauliškiai), kiek galėdami, perima kai kurias šventas pareigas" (I, 64), nes iš tikro "daugelyje šalių yra labai maža kunigų arba, kaip nekartą atsitinka, kunigam neleidžiama laisvai darbuotis;

čia be pasauliškių pagalbos Bažnyčia vargiai galėtų gyvuoti ir reikštis" (II, 133). Susirinkimas taip pat nurodo, kad "jei klebonai patys negali kai kurių grupių pasiekti, tepasikviečia kitus, net pasauliškius, į apaštalavimo talką" (II, 83), kadangi šiuo atžvilgiu "pasauliškiai yra ypatingai pašaukti įnešti Bažnyčią ir jos veikimą į tas vietas ir sąlygas, kur vien su jų pagalba ji gali tapti žemės druska" (I, 61-62). Šitokios vietos bei sąlygos yra šiandien intelektualų ir darbininkų masės, kuriose Susirinkimo minimi "nauji klausimai" pirmoje eilėje kyla ir "pragaištingos klaidos" pirmoje eilėje sklinda (II, 140). Todėl "Susirinkimas iš širdies ragina pasauliškius panaudoti savo sugebėjimą bei žinias ir, vadovaujantis Bažnyčios dvasia, dar uoliau atlikti savo uždavinį — aiškinti, ginti ir sumaniai pritaikyti šio meto problemom krikščioniškuosius principus" (t. p.). Pasauliškis kaip dvasiškio papildas yra, kaip matome, žinomas ir II Vatikano Susirinkimui. Istorinės aplinkybės, kuriose dabar Bažnyčia gyvena, verčia hierarchiją kreiptis į pasauliškius ir prašyti jų paramos.

Bet net ir patys pasauliškiai nesykį supranta savo apaštalavimą kaip hierarchijos veiklos papildą, būdami patenkinti, kad jiem leidžiama atlikti tas ar kitas veiksmas, pirmiau buvęs atliekamas tik dvasiškio. Jie net džiūgauja, kad gali eiti į dvasiškio sritis ir būti savotiškai sudvasiškintais. Šia prasme yra būdingi Erikos Weinzierl žodžiai: "Ateities kunigas nebegalės atlikinėti ir nebeatlikinės daugybės pareigų, kurias jis dar atlikinėja šiandien. Jas perims pasauliškiai, kurie ne tik savo pareigomis, bet ir savo pamaldumo stiliumi žymiai labiau priartės prie kunigo, negu kad šiandien yra. Ateities krikščionys skirsis tarp savęs tik savo tarnybomis ir ypatingais savo pašaukimais".[69] Tuo anaiptol dar neneigiama hierarchija. Tačiau tuo jau nurodoma, kad pasauliškio žygiai Bažnyčioje, kai jis atbunda iš ilgo savo neveiklumo, reiškiasi *dvasiškio* žygiais, pada-

rančiais pasauliškį dvasiškio panašybe. Dvasiškis kaip mastas pasauliškiui čia išeina aikštėn taip lygiai, kaip ir neigimojoje pasauliškio aptartyje. Kuo labiausiai priartėti prie šio masto, sekti dvasiškiu net pamaldume, perimti iš jo anksčiau jo eitas pareigas, trumpai tariant, *susidvasiškinti* — štai pasauliškio būsena Bažnyčioje. Apie šį pasauliškio susidvasiškinimą kalbėsime truputį vėliau, atskleisdami jį kaip pasauliškio klystkelį. Čia jį minime tik kaip pastangą suprasti pasauliškį dvasiškio papildo prasme, grindžiant šį papildą istorinių aplinkybių būtinybe ir matuojant jį dvasiškio pareigomis arba net pačiu dvasiškiu kaip bažnytiniu rangu.

Šitokia pasauliškio samprata yra ydinga visų pirma tuo, kad ji atsitiktinę, iš istorinių aplinkybių kilusią padėtį mėgina paversti pasauliškio būsenos esme. Tiek dvasiškių stoka, tiek jų įtakos silpnėjimas yra juk tik mūsų amžiaus apraiška. Anksčiau to nebuvo ir, galimas daiktas, vėliau taip pat nebebus. Istorija yra labai nepastovi — ne tik pasaulio istorija, bet ir Bažnyčios. Ir Bažnyčioje esama krizės bei nuosmūkio tarpsnių. Nenuoseklu tad šitokių tarpsnių sąlygas apibendrinti ir jomis aptarti tą ar kitą bažnytinį rangą bei luomą. Kad šiandien esama kunigų stokos ir kad jų įtaka siekia nelabai toli, to niekas neneigia. Kad pasauliškiai tokiu atveju turi ateiti jiem pagalbon, yra irgi savaime suprantama. Tačiau argi ši pagalba, kilusi istoriškai atsitiktiniu būdu, galėtų išsemti pasauliškio būseną Bažnyčioje? Ar atsitiktinybė nelieka atsitiktinybe, nors ji būtų ir labai aktuali? Tiesa, ši atsitiktinybė mūsų dienomis yra pabrėžiama labai įsakmiai, nes ji mum visiem gana skaudi. Tačiau jos akivaizdoje kaip tik ir kyla klausimas: O jeigu dvasiškių nestokotų? Jeigu jų būtų net perteklius, kaip viduramžiais? Ar ir tada pasauliškiai būtų kviečiami pagalbon? Ir *kokios* pagalbos jie galėtų teikti, jei dvasiškiai įstengtų viską apimti ir atlikti? Pagalba juk yra reikalinga

ir prasminga tik tada, jei kitas ko nors nepajėgia. Betgi II Vatikano Susirinkimas tvirtina, kad "pasauliškių apaštalavimas, kuris kyla iš paties jų pašaukimo būti krikščionimis, Bažnyčiai *visuomet* yra būtinas" (II, 132-33). Tada savaime aišku, kad jis yra daugiau negu atsitiktinė, istorijos reikalaujama pagalba dvasiškiui. Pasauliškis lieka juk krikščionis ir tada, kai dvasiškių nestokoja ir kai jų įtaka bei autoritetas yra aukštumoje. Jeigu tad pasauliškio apaštalavimas kyla iš jo pašaukimo būti krikščionimi, tai reiškia, kad jis yra pastovus ir todėl nepriklausomas nuo istorinių aplinkybių, vadinasi, nuo to, ar kunigų yra daug ar maža, ar jie turi įtakos ar neturi, ar jie veikia laisvai ar yra persekiojami. Tokiu atveju kinta tik pasauliškių apaštalavimo *būdai*, bet ne pati jo esmė. Juo labiau negali ši esmė būti randama praeinančioje istorinėje padėtyje. Pasauliškis kaip dvasiškio veiklos papildas yra tik atsitiktinė pasauliškio savybė, anaiptol neišreiškianti to, kas pasauliškis yra pats savyje.

Štai kodėl savo metu ir buvo pasisakyta prieš tokį kat. akcijos supratimą, pasak kurio ji esanti "prailginta bažnytinės hierarchijos ranka".[70] Prancūzų kardinolai ir arkivyskupai 1946 m. aiškiai pareiškė, kad "katalikų akcijos nariai anaiptol nėra pasaulietiniai vikarai".[71] Be abejo, jie yra palenkti hierarchijai kaip ir kiekvienas kitas krikščionis. Tačiau jų veikla yra ypatinga, neišsisemianti hierarchijos reikalų vykdymu, kylanti iš jų kaip iš krikščionių būsenos, todėl niekados neprivalanti įgyti įrankinio pobūdžio. Palyginimas, esą hierarchija naudojanti pasauliškius taip, kaip Kūrėjas protingus kūrinius savo tikslam, neišlaiko kritikos, nes Kūrėjo veikimas laisvoje būtybėje prašoksta bet kokį žmogiškąjį suvokimą. Mes tik žinome, kad Viešpats niekados nepažeidžia žmogaus laisvos valios bei jo iniciatyvos, kas hierarchijos veikime nevisados yra be priekaištų. Todėl ir II Vatikano Susirinkimas, išskai-

čiuodamas pasauliškių apaštalavimo pagrindus, tik paskutinėje vietoje mini pasauliškių pagalbą sielovadinei Bažnyčios veiklai. Pirmoje eilėje jis stato krikščioniškąjį pasauliškio pašaukimą, toliau pasauliškio galimybę rasti tik jam vienam prieinamą apaštalavimo lauką, paskui žmogiškojo gyvenimo sričių savarankiškumą ir tik galop istorinę dvasiškijos negalią, reikalaujančią tiesioginės pasauliškių paspirties (plg. II, 133). Be abejo, susirinkimas šios paspirties, kaip minėjome, neneigia; priešingai, jis jon pasauliškius kviečia visu nuoširdumu. Tačiau jis nestato jos pirmoje vietoje ir tuo pačiu neleidžia, kad pasauliškis būtų aptartas kaip dvasiškio papildas. Šalia kitų pagrindų šis istorinis pagrindas atrodo tik menkutis priedas.

Tačiau pagrindinė pasauliškio kaip dvasiškio papildo sampratos klaida yra *subsidiarinio principo iškreipimas.* Norėdama apsaugoti asmenų ir bendruomenių laisvę nuo aukštesnių organų užgožėjimo, Bažnyčia — ypač pastaraisiais laikais — stipriai pabrėžia subsidiarinį principą, kuris reikalauja, kad aukštesnieji organai imtųsi tik tokių darbų, kurių neatlieka arba neįstengia atlikti žemesnieji organai: atskiri asmens, šeimos, organizacijos. Kitaip tariant, *subsidiarinis principas eina ne iš apačios į viršų, bet iš viršaus į apačią.* Ne žemesni organai papildo aukštesniuosius, bet aukštesnieji papildo žemesniuosius. Ne šeima padeda, ko neatlieka valstybė, bet valstybė padeda, ko neatlieka šeima. Bažnyčia moko, kad valstybė nesikištų niekur, kur asmuo, šeima, įvairios sąjungos tinkamai veikia; kad valstybė papildytų tik tai, ko šie veiksniai nepajėgia, vadinasi, kas prašoksta jų galias ar jų kompetenciją. Eidama priešingu keliu, valstybė užgožia visas sritis ir virsta totalistine.

Subsidiarinis principas galioja ir Bažnyčioje, pradedant pačiu žmonijos išganymu ir baigiant kasdienos darbais. Jau esame aukščiau minėję, kad Kristus trokšta savo

mistinio Kūno narių bendradarbiavimo; kad išganymas, kaip pastebi pop. Pijus XII, yra net "labai priklausomas" nuo šio "mūsų dieviškajam Išganytojui atliekamo bendradarbiavimo".[72] Būtų tačiau klaida manyti, kad mūsų bendradarbiavimas išganyme kyla iš Kristaus negalios; kad Kristus pats vienas negalėtų išganymo įvykdyti visa savo apimtimi bei pilnatve. Anaiptol! "Taip yra", sako pop. Pijus XII, "ne dėl jo silpnumo ar nepajėgumo, bet labiau dėl to, kad jis pats didesnei savo nesuteptos Sužadėtinės garbei taip yra sutvarkęs" (t. p.). Tai reiškia: Kristus nori ir leidžia, kad žmogus vykdytų savo gelbėjimąsi iš nuodėmės tiek, kiek jis pats pajėgia. Laisvai puolęs, jis turi laisvai ir keltis, vadinasi griebtis visų žygių, kurie yra jo galioje, kad nuodėme nusikratytų. Šv. Augustino posakis: "Viešpats sukūrė tave be tavęs, bet jis neišganys tavęs be tavęs" gražiai išreiškia žmogaus įsijungimą į savo paties atpirkimą. Subsidiarinis principas, einąs iš viršaus į apačią, čia yra ypatingai ryškus. Savo mirtimi bei prisikėlimu Kristus nugalėjo nuodėmę ir mirtį, nes šių dalykų nugalėti pats žmogus negalėjo: dieviškoji pagalba čia buvo reikalinga iš esmės. Tačiau Kristaus pergalei sklisti istorijoje yra būtinas ir žmogaus įnašas. Kitaip išganymas būtų totalistinis žmogaus pavergimas, išskiriant jo laisvę ir atsakingumą. Mes teisingai vadiname 'Dievo gundymu', jei prašome Viešpatį to, ką galime patys atlikti. Subsidiarinis principas nėra tik socialinės kasdienybės išraiška. Jis kyla iš žmogaus laisvės gelmių ir saugo šią laisvę nuo bet kokios prievartos — net jeigu ši būtų ir jo amžinojo likimo labui.

Šį tad tokį svarbų žmogiškosios egzistencijos principą kaip tik ir iškreipia samprata, esą pasauliškis yra dvasiškio papildas arba pagalba. Iš tikro yra kaip tik atvirkščiai: *dvasiškis yra pasauliškio papildas ir pagalba.* Pasauliškis turi veikti laisvai ir atsakingai tiek, kiek jam leidžia jo kaip krikščionies galia. Ši galia siekia gana toli. Tai

rodo dabartiniai 'bėdos atvejai', kur stokoja kunigų. Tačiau esama Bažnyčioje sričių, kuriose pasauliškis jokios galios kaip krikščionis neturi ir kur todėl privalo atskubėti dvasiškis, kad išganymo vyksmas galėtų eiti toliau. Sakysime: pasauliškis negali aukoti eucharistinės aukos, negali atleisti nuodėmių, negali autentiškai bei neklaidingai mokyti tikėjimo tiesų, nes tai visa peržengia jo kaip pasauliškio kompetenciją. Visi šie veiksmai reikalauja iš krikščionies ypatingų savybių, teikiamų Kunigystės sakramento. Todėl šios sritys kaip tik ir yra dvasiškio veiklos laukas. Tačiau būtų nusikaltimas subsidiariniam principui, jei dvasiškis imtųsi tokių žygių, kuriuos pasauliškis *gali* atlikti, nes tai būtų bažnytinio totalizmo ženklas. Bažnyčios istorijoje tokio totalizmo tarpsnių esama buvę, o jo liekanų esama ir dabar. Juk dvasiškio ir pasauliškio persiskyrimas kaip tik ir įvyko todėl, kad nebuvo paisoma subsidiarinio dėsnio, vadinasi, kad dvasiškiai nepasiliko tik tose srityse, kuriose *negali* veikti pasauliškiai, bet perėmė į savo rankas ir tas tarnybas, kurias pasauliškiai pajėgia vykdyti savo kaip krikščionių galia. Tačiau visa tai yra tik istorinis iškrypimas, negalįs būti pagrindu pasauliškio sąvokai. Subsidiarinio principo kėlimas aikštėn mūsų dienomis šalina šį istorinį iškrypimą ir tuo pačiu nurodo, kad šauktis pasauliškių pagalbos sielovados darbe reiškia esmėje ne ką kita, kaip atstatyti pasauliškių galias, grąžinant juos į visas tas bažnytinio gyvenimo sritis, kuriose jie anksčiau veikė. Gi pagelbėti dvasiškiui ten, kur *tikrai* yra tik jam vienam sava sritis, pasauliškis niekados negali. Net ir didžiausios kunigų stokos ar jų persekiojimo metu pasauliškis negali švęsti Eucharistijos, vadinasi, paversti duonos ir vyno Kristaus Kūnu ir Krauju. O tai, ką pasauliškis gali 'bėdos atveju', jis gali ir visados, jei tik subsidiarinis principas yra neneigiamas ir neiškreipiamas.



c. Pasauliškis kaip profaninė būtybė

Jau žymiai teigiamiau skamba trečioji pasauliškio aptartis, siejanti jį su pasauliu, vadinasi, jį svarstanti ne Bažnyčios, o *pasaulio* atžvilgiu: "Pasauliškiam būdinga gyventi pasaulyje ir rūpintis jo reikalais", pastebi II Vatikano Susirinkimas (II, 135). Prie šios tad aptarties mum dabar ir reikia truputį stabtelėti ir ją pasklaidyti, patyrinėjant, ar gyvenimas pasaulyje bei rūpinimasis jo reikalais iš tikro gali sudaryti pasauliškio esmę, apibūdinančią pasauliškį savyje ir skiriančią jį tiek nuo dvasiškio, tiek nuo vienuolio. Kitaip tariant, *ar pasaulis yra būdinga pasauliškio savybė?*

H. Schmidtas, kalbėdamas apie liturgiją ir moderninę visuomenę, prasmingai pastebi, kad "Vakarų kultūra pasižymi tam tikru modeliu, kuris išsilaikė šimtmečius, nepaisant visokiausių svyravimų bei kitimų. Pagal šį modelį žmogiškasis buvimas yra pasidalinęs į dvi sritis (Sektoren), kurių viena yra specifiškai religinė, dvasinė, sakralinė, o kita — specifiškai nereliginė, profaninė, pasaulinė".[73] Liturginės maldos žodžiai "terrena despicere et amare coelestia — nusigręžti nuo žemiškųjų dalykų ir mylėti dangiškuosius" yra, pasak Schmidto, vaizdinga minėto dvilypumo išraiška (plg. t. p.). Iš šio dvilypio buvimo kaip tik ir kyla, Schmidto pažiūra, pastanga "Bažnyčiai virsti savu bei savarankišku pasauliu, į kurį žmogus turįs įsijungti, palikdamas žemesnį pasaulį (fuga mundi). Tuo būdu kuriasi du vienas nuo kito atskirti pasauliai: religinis, sakralinis arba krikščioniškasis pasaulis ir profaninis arba sekuliarinis pasaulis" (p. 87). Ši Schmidto pastaba atskleidžia mum giliausią trečiosios pasauliškio aptarties

pagrindą: pasauliškis yra žmogus, gyvenąs profaninėje žmogiškojo buvimo srityje arba aname *kitame* pasaulyje, negu Bažnyčia; tuo tarpu dvasiškis ir vienuolis yra žmogus, sutelkęs savą buvimą sakralinėje srityje, kuria kaip tik ir yra Bažnyčia. Anie aukščiau mūsų minėtieji trys luomai Bažnyčioje — dvasiškiai, vienuoliai ir pasauliškiai — susiveda galų gale į dvi krikščionių grupes, kurias vad. 'Gratiano dekretas' jau viduramžiais yra šitaip apibūdinęs: "Pirmąją grupę sudaro tie, kurie malda ir mąstymu (contemplatio) atsideda dvasinei tarnybai; jie pasitraukia nuo bet kokio rūpesčio žemiškaisiais dalykais; tai kunigai ir vienuoliai. Antrąją grupę sudaro pasauliškiai; jiem leidžiama tuoktis, dirbti žemę, dėti savo aukas ant altoriaus ir mokėti dešimtinę; jie gali būti išganyti, jei vengs nedorybių ir darys gera".-[74] Tai padalinimas, savaime perkeliąs pasauliškius į profaninę žmogiškojo buvimo sritį, sakralinę jo sritį palikdamas kunigam bei vienuoliam.

Šis padalinimas tebegalioja ir mūsų dienomis. Ir šiandien pasauliškių buvimo bei veikimo erdve laikoma *profaninė* buvimo plotmė, o dvasiškių bei vienuolių — *sakralinė*. Visu aiškumu ir įtaigumu tai yra išreiškęs Y.M.J. Congaras. Palygindamas dvasiškius bei vienuolius su pasauliškiais, jis sako: "Dvasiškiai ir vienuoliai yra žmonės, atsidėję šventenybėm (livrés au sacré); jie gyvena, kiek galėdami, dieviškajame pasaulyje"; tuo tarpu "pasauliškiai gyvena žemiškųjų dalykų pasaulyje".[75] Tas pat ir kitoje vietoje: "Vienuolis eina Dievop, kiek galima, tiesiog... Tikrasis vienuolinis kelias yra kelias vienatvėje, vengiančioje bet kokio atsidėjimo laikiniem dalykam ir naudojimosi pasauliu"; tuo tarpu pasauliškių "tikrasis pašaukimas yra vykdyti Bažnyčios pasiuntinybę, kaip tik atsidedant laikiniem dalykam" (p. 550-51); kitaip tariant, "tikrasis pasauliškio pašaukimas yra eiti Dievop, visiškai vykdant darbus šiame pasaulyje" (p. 551). Tiesa, Congaras pripažįs-

ta, kad ir tarp pasauliškių gali būti ir yra buvę "ne tik šventųjų, bet net ir kontempliatyvinio tipo žmonių" (p. 28). Iš kitos pusės, tarp dvasiškių ir vienuolių pasitaiko ir tokių, kurie "pilni pasaulinių rūpesčių ir kartais net pagraužti ydų" (t. p.). Bet tai esančios tik "asmeninės padėtys" (t. p.), nekeičiančios paties luomo pobūdžio: "dvasiškis (ir vienuolis) *pačiu luomu* yra skirtas Dievo dalykam, o pasauliškiai *pačiu luomu* — žmogiškiem dalykam" (t. p.).

Ši mintis aiškiai jausti ir II Vatikano Susirinkimo oficialiuose pareiškimuose. Jau esame minėję, kad Susirinkimas skiriamąja pasauliškio savybe laiko pasaulietinį jo pobūdį (plg. I, 59). Nors tai savyje, kaip sakėme, ir yra tautologija, vis dėlto ji būdinga tuo, kad pasauliškio pasauliškumas čia padaromas esmine jo žyme. Taip pat minėjome ir Susirinkimo pažiūrą, esą pasauliškiam būdinga gyventi pasaulyje ir rūpintis jo reikalais, vadinasi gyventi profaninėje srityje kaip savo buvimo erdvėje (plg. II, 135). Tai patvirtina dar vienas Susirinkimo pareiškimas, kad "pasaulietiniai uždaviniai ir darbai iš tikrųjų, nors ir ne be išimties, yra pasauliškių veiklos laukas" (I, 214). Vadinasi, pasaulis kaip profaninė žmogiškojo buvimo sritis, sudaro tiek pasauliškio skiriamąją savybę, tiek jo gyvenimo bei veiklos sritį. Net ir pats buvimo padalinimas nesykį pasigirsta II Vatikano Susirinkimo žodžiuose, kai jis kalba apie "Bažnyčios buvimą pasaulyje, su kuriuo ji *drauge* gyvena ir veikia" (I, 208); apie Bažnyčią, kuri "keliauja *kartu* su visa žmonija ir dalijasi su pasauliu ta pačia žemiškąja dalia" (I, 209); apie krikščionis kaip "*abiejų* bendruomenių (bažnytinės ir pasaulinės, *Mc.*) piliečius" (I, 213). Nuosekliai tad pasauliškis nesykį yra laikomas tiltu tarp šių dviejų bendruomenių arba tarp Bažnyčios ir pasaulio, kadangi jis priklauso jiem abiem, ko negalima, pasak Congaro, skirti "nei dvasiškiui, nei tuo labiau vienuoliui";[76] tai savotiška "sankryža santykių tarp Bažny-

čios ir pasaulio".[77] Visuose šiuose žodžiuose jausti anos *dvi* buvimo plotmės: profaninė ir sakralinė ir sykiu pasauliškio apgyvendinimas *profaninėje* srityje.

Šis apgyvendinimas yra mum tiek įprastas, jog jis, kaip pačioje šio skyriaus pradžioje minėta, laikomas savaime suprantamu ir todėl negincijamu. O vis dėlto reikia kiek atidžiau į jį pažvelgti, nes kaip tik jis, autoriaus pažiūra, painioja bei temdo tikrąją pasauliškio sampratą. Reikia pasvarstyti, ar iš tikro pasaulis kaip gyvenimo bei veikimo erdvė sudaro pasauliškiui būdingą ir skiriamąją jo savybę? Ar kartais jis nėra *kiekvieno* žmogaus — taigi tiek dvasiškio, tiek vienuolio — būtinybė, vadinasi, niekad nenusikratomas ir nepaliekamas apsprendimas? Pasaulis kaip profaninė sritis yra didžiai įvairiaprasmis. Tačiau, atrodo, kad jį galima aprėpti trejopu atžvilgiu: 1. kaip žmogiškojo buvimo erdvę, 2. kaip blogio sritį ir 3. kaip pavojų sielai. Visi šie atžvilgiai yra reikšmingi *teologiškai*, todėl jie kaip tik ir turėtų atsakyti į mum rūpimą klausimą, ar pasaulis kartais nėra visiem ir visur toks pat.

Pasaulis kaip žmogiškojo buvimo erdvė yra sudedamoji žemiškojo žmogaus gyvenimo dalis — tiek metafiziniu, tiek praktiniu atžvilgiu. Kol gyvename žemėje, tol būname tiktai pasaulyje. Buvimas pasaulyje nėra žmogui jokia atsitiktinybė, kurią pagal savo norą būtų galima palikti, bet jis yra esminis mūsų būtybės apsprendimas ir todėl vidinė būtinybė. Buvimui pasaulyje priklauso tiek gamta, tiek istorija, vadinasi, visa, kas yra šalia mūsojo Aš. Egzistencinė filosofija yra teisingai suvokusi — priešingai hegelinei filosofijai, — kad žmogiškasis Aš ir pasaulis yra du savarankiški poliai, vienas iš kito neišvedami, tačiau vienas kitam apspręsti: *neišvedami*, nes nei Aš nekyla iš pasaulio, kaip tai teigia evoliucionistinė pasaulio samprata, nei pasaulis nekyla iš Aš, kaip tai teigė hegelinė pasaulio samprata, kuriai pasaulis esąs absoliutinės dvasios savęs

paneigimas arba antrasis Absoliuto dialektikos tarpsnis; *apspręsti*, nes, tik susidūręs su pasauliu, žmogiškasis Aš suvokia save kaip Aš ir pasaulį kaip ne — Aš; tik šiame susidūrime žmogus pajaučia, kad pasaulis yra jam visiškai svetima tikrovė, kurioje jis gali pražūti, virsdamas bevardžiu jo nareliu ir tuo būdu nutolti pats nuo savęs, likdamas neištikimas pats sau, net išduodamas patį save. Pasaulis visados graso žmogų nuasmeninti: gamtoje šis nuasmeninimas apsireiškia tuo, kad žmogus prisiima *daikto* būseną, istorijoje, kad jis prisiima *kolektyvo* būseną. Kiekvienu atveju jis nebetenka savojo Aš būsenos. Šia prasme Krikščionybės įspėjimas, esą pasaulis yra žmogaus priešas, turi gilų metafizinį pagrindą. Ir reikia būti tik dėkingiem egzistencinei filosofijai, kad ji šią metafizinę pasaulio priešybę suvokė ir todėl išvadavo ją iš grynai moralinės priešybės.

Šios betgi pasaulio priešybės negalima nugalėti, *bėgant* iš pasaulio, — jau tik todėl, kad iš jo niekad negalima pabėgti. Vienoje vietoje Y.M J. Congaras prasmingai pastebi, kad pasaulis "egzistuoja ne tik šalia mūsų..., bet ir mumyse pačiuose".[78] Tai tas pat kaip ir su Dievo Karalyste, apie kurią Kristus irgi sako, kad ji "neateina regimai" (Lk 17, 20); apie ją negalima, pasak Kristaus, taip kalbėti, tarsi ji būtų koks nors objektas, sakant: "Štai, ji čia; ar: Štai, tenai" (Lk 17, 21). *Dievo karalystė yra būsena*: "Dievo karalystė yra jumyse" (t. p.), būtent, mūsų būsenoje Dievo linkui; būsenoje, kuri apima visus objektus. Todėl į ją galima įeiti ne ką nors paliekant, bet tik save pakeičiant: "Jei nepasidarysite kaip vaikai, neįeisite į dangaus karalystę" (Mt 18, 3); "kas neatgims iš naujo, tas negalės matyti Dievo karalystės" (Jon 3, 3). Niekas negali virsti antrą sykį vaiku; niekas negali antrą sykį įeiti į motinos įščias, kaip manė Nikodemas, suprasdamas Dievo karalystę kaip objektą (plg. Jn 3, 4-5). Bet kiekvie-

nas gali prisiimti nekaltą vaiko būseną; kiekvienas gali išpažinti Kristų ir padaryti jį savo būties paveikslu. *Dievo karalystė yra mūsų posūkis* (metanoia).

Tas pat yra ir su pasauliu. Ir pasaulis yra ne koks nors objektas, bet būsena — daiktinė ar kolektyvinė, todėl priešinga asmeninei būsenai. Todėl ir jo negalima palikti tarsi kokios nors objektyvios srities, pereinant į kitą, nuo jo atitvertą sritį. Jeigu pasaulis yra žmogaus priešybė, tai šią priešybę galima pergalėti, tik ją drąsiai prisiimant ir iškeičiant. Prisiimdamas pasaulį kaip savo priešą, žmogus teigia savąjį Aš ir tuo pačiu atmeta tiek daiktinę, tiek kolektyvinę būseną. Tai ir yra pasaulio pergalė metafizine prasme. Tai vienintelė pergalė, nes bėgimas iš pasaulio yra ne tik negalimas, bet net ir žeminantis, kadangi *apgaulus*: bėgdamas iš pasaulio, žmogus jo anaiptol nepalieka, bet tik vieną padėtį pakeičia kita — tame pačiame pasaulyje. Metafiziniu tad atžvilgiu pasaulis yra lygus *visų* mūsų likimas — ir dvasiškių, ir vienuolių, ir pasauliškių. Visiem mum jis yra lygus apsprendimas ir lygi grėsmė. Visiem mum yra ir ta pati šios grėsmės pergalė.

Metafizinis mūsų apsprendimas *būti* pasaulyje prasiveržia kasdienoje prievarta *rūpintis* pasauliu. Mes negalime savo buvimo pasaulyje kitaip vykdyti, kaip tik rūpesčiu jo reikalais: valgiu ir apdaru, pastoge ir aplinka, mokymusi ir auklėjimusi, šeima ir valstybe, ūkiu ir technika, mokslu ir menu. Tai yra aiški suprantamybė, tačiau reikalinga priminti, kad įžvelgtume ir jos būtinybę, kurios taip lygiai negalima pastumti šalin, kaip ir ją grindžiančio metafizinio mūsų apsprendimo. Mum reikia įžvelgti, kad anas aukščiau minėtas teiginys, esą vienuolio bei dvasiškio kelias yra vengti atsidėti pasaulio reikalam ir pasauliu naudotis (plg. Congar, p. 28) nėra ir negali būti *objektyvi* vienuolio bei dvasiškio būsenos žymė, jai būdinga ir ją skirianti nuo pasauliškio būsenos, nes, objektyviai žiūrint,

pasaulio reikalam atsideda ir pasauliu naudojasi kiekvienas žmogus. Kuo, objektyviai svarstant, skiriasi vienuolis virėjas vienuolyne nuo pasauliškio virėjo restorane? Kuo skiriasi, taip pat objektyviai į jų darbą žiūrint, vienuolis ūkvedys, rūpinąsis vienuolyno laukais, gyvuliais ir padargais, nuo pasauliškio ūkvedžio, besirūpinančio dvaro laukais, gyvuliais ir padargais? Kuo skiriasi broliukas vienuolis, valąs dulkes nuo vienuolyno baldų, šluojąs bei mazgojąs vienuolyno koridorius bei sales, nuo pasauliškės tarnaitės, kuri lygiai tą patį daro kokio nors asmens bute ar kokioje įstaigoje? Kuo skiriasi vienuolyno statybos nuo pasaulinių namų statybų? Jų sodų bei daržų priežiūra nuo pasaulinių sodų bei daržų priežiūros? Jų drabužių gaminimas bei nešiojimas nuo pasaulinių drabužių gaminimo bei nešiojimo? Kuo skiriasi darbas vienuolio, dėstančio filosofiją savo ordeno mokykloje, nuo pasauliškio filosofijos profesoriaus darbo? Kuo skiriasi vienuolių ar dvasiškių studijos nuo pasauliškių studijų, palyginant jas ne turinio — pasaulinių studijų turinys irgi yra labai įvairus, — bet psichologiniu bei pedagoginiu atžvilgiu? Kuo skiriasi mokymasis giedoti, groti, piešti vienuolynuose bei seminarijose nuo tokio pat mokymosi pasaulinėse konservatorijose bei meno mokyklose? Visur čia randame tuos pačius pasaulinius dalykus ir todėl tą patį rūpestį šiais dalykais. Jais visais naudojasi ir dvasiškiai, ir vienuoliai, ir pasauliškiai. Čia nėra jokio pasidalinimo objektais, tarsi dvasiškiam bei vienuoliam nereiktų valgio, apdaro, kambario, švaros, šviesos, poilsio, darbo, knygų, mokyklų, mokytojų ir tarsi visi šie objektai nereikalautų iš dvasiškių bei vienuolių tokio pat rūpesčio bei atsidėjimo, kaip ir iš pasauliškių. Nesusipratimas tad yra kalbėti, esą Bažnyčioje esama tokios grupės, kuri "pasitraukia nuo bet kokio rūpesčio žemiškaisiais dalykais" (Decretum Gratianum). Tokios grupės iš viso negali būti. Būdamas mum visiem žmogiškojo buvimo erdvė,

pasaulis tuo pačiu yra ir mūsų visų neišvengiamas rūpestis. Neigti pasaulį kaip metafizinį apsprendimą reiškia mirti; neigti konkretų rūpinimąsi pasauliu reiškia *barbarėti*. Juk kas gi yra visos dabartinės dvasiškių bei vienuolių gyvenimo reformos, jei ne rūpestis *profaniniu* šio gyvenimo lygiu, kad pasaulio kultūra nepralenktų kuniginės bei vienuolinės būsenos ir nepaverstų jos kultūrine atsilikėle. Tuo anaiptol neneigiame, kad nesama *objektyvaus* skirtumo tarp dvasiškių bei vienuolių ir pasauliškių. Tokio skirtumo, kaip matysime antrame šios knygos skyriuje, esama labai aiškaus. Tačiau jis glūdi anaiptol ne naudojimesi ar nesinaudojime pasauliu. Naudojimasis pasauliu yra lygiai toks pat visiem žmonėm.

Be abejo, gali būti didžiulio *subjektyvaus* skirtumo, kaip šis naudojimasis yra pergyvenamas ir kokia vidine nuotaika rūpestis pasaulio daiktais yra vykdomas. Vienas gali tai daryti pelno, garbės, valdžios tikslu, kitas — Dievo garbės tikslu. Tačiau šis subjektyvus nusistatymas iš vienos pusės yra sunkiai patiriamas, iš kitos — jis yra taip pat lygus visiem. Pasauliškis virėjas, ūkvedys, studentas, profesorius gali visa daryti Dievo garbei, o vienuolis virėjas ūkvedys, studentas, profesorius gali būti garbėtroška ar valdžios siekėjas. Dievo garbė kaip visų mūsų darbų bei rūpesčių tikslas yra kiekvieno krikščionies pareiga. Visi galime ją vykdyti ir visi galime jai nusikalsti. Nėra nė vieno luomo, kuris būtų savaime laisvas nuo šios grėsmės ar kuriam būtų savaime patikėta ši palaima. Grėsmė turi būti pergalėta ir palaima laimėta tik didžiulėmis asmeninėmis pastangomis, kurių nelaiduoja nei kunigo šventimai, nei vienuolio įžadai. Todėl asmeninių pastangų pašvęstas ar suprofanintas darbas yra galimas visuose luomuose. Ir šiuo atžvilgiu neregime esminio skirtumo tarp dvasiškių bei vienuolių ir pasauliškių. Tiesa, šiuo atžvilgiu, atrodo, niekas nėra nė bandęs skirti bažnytinių luomų vie-

no nuo kito. Tai primename tik todėl, kad, nerandant objektyvaus skirtumo pačiame *rūpestyje* pasauliu, neateitų kam į galvą ieškoti šio skirtumo subjektyviame *nusistatyme* šio rūpesčio atžvilgiu.

Antras požiūris, kuris paverčia pasaulį profanine sąvoka, yra pasaulis kaip *blogio sritis*. Tai teologinė pasaulio samprata, išreikšta paties Kristaus kaip Vyriausiojo Kunigo maldoje kančios išvakarėse; maldoje, iš kurios jis pasaulį kaip tik išskyrė: "Ne už pasaulį meldžiu" (Jn 17, 9). Tai pasibaisėtini žodžiai! Kristus, per kurį ir kuriam "visa sukurta" ir kuriuo "visa laikosi" (Kol 1, 16-17), kažką atmeta, kažką pasmerkia, net savo malda traukiasi nuo kažko, vadindamas šį kažką 'pasauliu'. Kaip tai suprasti? Ką reiškia šis iš Kristaus maldos išskirtas pasaulis? Nėra abejonės, kad būtų nekrikščioniška Kristaus atmestą pasaulį laikyti kuo nors *teigiamu*, kokia nors *objektyvia* kūrinijos sritimi, nes tai reikštų, kad Kristus pasmerkia savo paties nuosavybę, į kurią jis įsikūnydamas kaip tik yra atėjęs (plg. Jn 1, 11); kad jis pasitraukia nuo to, kas per jį ir jam yra sukurta. Tai prieštarautų jo pasiuntinybei mirti už visa ir visa atpirkti savo krauju. Tai prieštarautų galop ir jo skelbimui, kad Dievas yra visų Tėvas, vadinasi, Meilė savyje, ir kad jis pats yra "Dievo paveikslas" (Kol 1, 15), vadinasi, įsikūnijusi Meilė, atėjusi pasaulio ne teistų, bet gelbėtų. Kiekvienas Kristaus maldoje atmesto pasaulio *kaip teigiamybės* aiškinimas būtų manichejizmo įvedimas Krikščionybėn. Nuosekliai tad anas į Kristaus maldą neįimtas pasaulis gali būti tik grynai *neigiama apraiška*. Į tai nurodo ir tolimesni paties Kristaus žodžiai, kuriais jis prašo dangiškąjį Tėvą ne paimti jo mokinius iš pasaulio, bet "apsaugoti juos nuo pikto" (Jn 17, 15). Kitaip tariant, Kristus išskiria iš savo maldos ne pasaulį kaip Viešpaties kūrinį, bet pasaulį *kaip blogio sritį*, kaip Kristaus priešo arba antikristo karaliją. Kristaus mokiniai

turi ir toliau pasilikti pasaulyje kaip Dievo kūrinijoje, joje gyvendami bei veikdami. Tačiau dangiškasis Tėvas yra meldžiamas apsaugoti juos nuo antikristinių kėslų, vadinasi, nuo viso ano blogio, kurio pasaulis yra pilnas. Jeigu tad Kristus nesimeldžia už pasaulį, tai tik šia blogio prasme, nes blogį iš tikro reikia atmesti: *kiekvienas blogio pripažinimas yra Dievo kaip Meilės paneigimas.* Tarp šių dalykų negali būti jokio sandėrio: arba Kristus arba "pasaulio kunigaikštis" (Jn 14, 30) kaip blogio prasmuo, su kuriuo Kristus neturi nieko bendro (t. p.).

Tačiau atmesti pasaulį kaip blogio sritį yra *visų* krikščionių uždavinys. Šia prasme nei dvasiškiai, nei vienuoliai, nei pasauliškiai nė kiek nesiskiria vienas nuo kito. Nei dvasiškio, nei vienuolio būsena nėra tokia, kad ji savaime reikštų blogio palikimą ar net jo pergalėjimą, o pasauliškio būsena taip pat nėra tokia, kad ji savaime reikštų blogio prisiėmimą ar net jo pripažinimą. Kas tampa dvasiškiu ar vienuoliu, dar anaiptol nepasitraukia iš pasaulio kaip blogio srities. Kas bėga į dykumas, į kalnų olas, į vienutes dar anaiptol nepabėga nuo blogio. Savo pastabose apie kolonijomis gyvenančius Rytų vienuolius J. Cassianas (360-430) yra reikšmingai pastebėjęs: "Jei kas nors, norėdamas pabėgti nuo puikybės, bėga iš mirtingųjų bendruomenės vienatvėn, tai puikybė vejasi jį iš paskos".[79] Iš tikro, pasaulis juk yra žmogiškojo buvimo bei veikimo erdvė, bet jeigu ši erdvė yra pilna blogio, tai savaime aišku, kad nuo šio blogio mes niekad pabėgti negalime, nes niekur negalime rasti tokios padėties, kuri nebūtų blogio persunkta arba blogiui bent prieinama. Mes negalime palikti vienos padėties, manydami, kad ji yra blogio valdoma, ir rinktis kitos padėties, tikėdamiesi, kad ji esanti laisva nuo blogio. Kiekvienoje padėtyje ir kiekvienoje būsenoje blogis mus tyko, ir mes turime su juo kovoti visur ir visados. Šia prasme nėra žemėje jokio "angeliškojo luomo",[80]

kuriame kova su blogiu būtų jau laimėta. Nei dvasiškio, nei vienuolio būsena anaiptol nereiškia saugaus uosto nuo blogio audrų bei grėsmės.

J. Klimakas (7 šimt.) teisingai sako apie vienuolius: "Būti vienuoliu reiškia nuolatos apvaldyti prigimtį ir nuolatos budėti savo pojūčių sargyboje",[81] vadinasi, nuolatos kovoti su blogiu pačiame savyje. Dorinis žmogaus tobulumas yra kiekvienu atveju asmeninis jo laimėjimas. Čia nėra jokio paveldėjimo, į kurį gimimu būtume įjungti ir jo nešami bei saugojami. Dorinėje srityje kiekvienas žmogus pradeda iš pat pradžios, nes kitaip krikščioniškasis tobulumas reikštų ne sekimą *Kristumi* ir ne gyvenimą *jame*, bet saugojimą susikurtų papročių istorijos eigoje. Jeigu tad kalbame apie pasaulio palikimą, tai iš tikro visa tai reiškia tik vienos blogio grėsmės pakeitimą kita to paties blogio grėsme. Todėl ir teologiniu atžvilgiu pasaulio palikti neįmanoma, nes neįmanoma palikti blogio. Blogį paliksime asmeniškai tik mirties valandą, apsispręsdami už Dievą, o istoriškai tik pasaulio pabaigoje, kai "mirties daugiau nebebus, nei dejavimo, nei šauksmo, nei skausmo daugiau nebebus" (Apr 21, 4). O kol eina asmeninis mūsų gyvenimas ir kol vyksta mūsų istorija, tol blogis siaučia visur ir tol manyti, esą galima nuo jo pabėgti, reiškia apgaudinėti patį save. Ne bėgimas iš pasaulio kaip blogio srities, bet tik drąsus jo prisiėmimas ir kova su jo vilionėmis yra tikras kiekvieno krikščionies kelias.

Trečiasis atžvilgis, kuriuo svarstant pasaulis atrodo esąs profaninė sritis, todėl galima ir net reikalinga palikti sakralinės srities naudai, yra *pavojus sielai* arba, kitaip tariant, *pasaulis kaip gundymas*. Tai moralinė arba asketinė pasaulio samprata, gal giliausiai įstrigusi krikščionių sąmonėn ir todėl, pirmu požiūriu, geriausiai pateisinanti dvasiškio, ypač vienuolio, būseną pasaulio palikimo arba nuo jo nusigręžimo prasme. Iš tikro, reikia be niekur nieko

sutikti, kad pasaulinė būsena — vis tiek kokia ji būtų — yra pilna pavojų ir gundymų. Šeima, profesija, politika, ūkis, technika, mokslas, menas — visa sudaro pavojų atsidėti šiom vertybėm tiek, jog anasai Kristaus minimas vienas dalykas arba geriausia dalis (plg. Lk 10, 42) būtų pamiršta arba bent pastūmėta į šalį. Šis pavojus yra visiškai tikras: mūsų patyrimas patvirtina, kad ne vieną jis yra kasdienoje ir ištikęs. Tai nereikia daug aiškinti, nes čia mum rūpimo klausimo esmė glūdi anaiptol ne tame, ar pasaulis yra pavojus bei gundymas. Kol pasaulis yra blogio persunktas, tol savaime jis yra ir pavojus. Čia norime tik išsiaiškinti, ar *bėgimas* iš pasaulio šį pavojų pašalina. Ar žmogus, atsisakęs šeimos, pasaulinio užsiėmimo, turto, net savos valios, — ar šis žmogus, objektyviai žiūrint, išsilaisvina iš gundymų, besikėsinančių pražudyti jo sielą? Tai svarbiausias klausimas, norint pateisinti dvasiškio bei vienuolio būsenos aptarimą kaip gyvenimą "dieviškajame pasaulyje", o pasauliškio būsenos kaip gyvenimą "žemišmiškųjų dalykų pasaulyje" (Y.M.J. Congar). Ar iš tikro dvasiškio bei vienuolio būsena sudaro tokią gyvenimo lytį, kur *pavojaus sielai atžvilgiu* skiriasi nuo pasauliškio būsenos?

Atsakymo į šį klausimą paprastai ieškoma dvasiškių ir vienuolių *istoriniam*e išsivystyme, kuris pilnas įvairių įvairiausių nesusipratimų, ydų, iškrypimų, kovų, nesantaikos, skaistybės, neturto ir klusnumo piktnaudžiojimų ir tt. Bažnyčios istorijoje esama ištisų tarpsnių, kurių metu tiek dvasiškių, tiek vienuolių gyvenimas buvo smukęs. Iš to norima daryti išvadų, esą ir pati dvasiškio bei vienuolio būsena nieku nesiskirianti nuo pasauliškio būsenos, nes tiek dvasiškiai, tiek vienuoliai istorijoje yra buvę pažymėti tomis pačiomis nuodėmėmis kaip ir pasauliškiai. Tačiau *šitoks* minėto klausimo sprendimas yra klaidingas pačiuose savo pagrinduose. Nes anie visi dvasiškių bei vienuolių

iškrypimai neturi jokio ryšio su jų autorių būsena. Priešingai, dvasiškių bei vienuolių istorinės nuodėmės yra kilusios kaip tik todėl, kad jie *atitrūko* nuo savos būsenos reikalavimų, kad jie tiesiog šią būseną paneigė, nusikalsdami jos dėsniam. Istoriniai dvasiškių bei vienuolių iškrypimai parodo, tiesa, kad visa yra palenkta žemiškojo gyvenimo svyravimam bei šio gyvenimo įtakom, tačiau jie anaiptol neparodo, kad tarp šių svyravimų ir dvasiškio bei vienuolio būsenos būtų koks nors ryšys. Kitaip tariant, jie neatskleidžia, kad pavojus sielai arba gundymas slypi pačioje dvasiškio bei vienuolio būsenoje kaip tokioje. Norint tai atskleisti, negalima šauktis istorinių nuosmūkių, bet reikia pasklaidyti pačią šią būseną, būtent, tokias *sakralines* jos lytis, be kurių ji iš viso būtų neįmanoma; reikia kaip tik šiose lytyse paieškoti pavojų bei gundymų. Kad dvasiškis ar vienuolis doriškai smunka, savos būsenos sakralinių pareigų nevykdydamas, tai visiškai suprantama. Tačiau ar nėra jam pavojaus smukti net ir tuo atveju, jei jis šias pareigas vykdo; pavojaus, kylančio kaip tik iš paties *vykdymo*? Ar, sakysime, pastanga nugalėti puikybę nėra pagrįsta ta pačia puikybe? Aukščiau minėti J. Cassiano žodžiai, esą puikybė vejasi vienuolį iš paskos, kaip tik ir nurodo, kur reikia ieškoti tikro pavojaus bei gundymų šaltinio, būtent: sakraliniuose dvasiškio bei vienuolio būsenos veiksmuose arba jos pareigose.

Prie šių veiksmų bei pareigų pirmoje eilėje priklauso: *malda, pasninkas ir išmalda.* Štai kaip V. Solovjevas yra apibūdinęs šių trijų pareigų reikšmę bei prasmę religijoje: "Religijos uždavinys yra atitiesti iškrypusį mūsų gyvenimą. Nes mes, apskritai kalbant, gyvename bedieviškai, nežmogiškai ir esame patekę žemesnės prigimties vergijon. Mes priešinamės Dievui, traukiamės nuo artimo, pasiduodame kūnui. Tuo tarpu tikram gyvenimui, vadinasi, tokiam, koks jis turi būti, reikia kaip tik atvirkštybės: laisvo nusi-

lenkimo Dievui, vieningumo (solidarumo) tarp savęs ir prigimties apvaldymo... Pradas laisvo nusilenkimo Dievui arba sandoros su Juo yra *malda*; pradas vieningumo tarp žmonių yra *geradarybė*; pradas prigimties apvaldymo yra *išsivadavimas* iš jos valdžios, susilaikant nuo žemų troškimų ir aistrų... Malda, išmalda ir pasninkas — štai tie trys veiksmai, kuriuose glūdi visa asmeninė arba gryna religija".[82] Nuosekliai tad kiekviena krikščionies būsena, kurioje telkiasi pastangos siekti tobulumo, yra savaime žymima šiais trimis veiksmais. Štai kodėl tiek dvasiškio, tiek vienuolio gyvenime šios trys pareigos yra stipriai pabrėžiamos ir plačiai vykdomos. Būdamos pačia savo prigimtimi sakralinės, išreikšdamos, kaip Solovjevas sako, "gryną religiją", jos užtat ir gali mum parodyti, ar jų vykdymas nevirsta pavojumi sielos išganymui, kitaip tariant, ar ir jų vykdyme neglūdi gundymas. Mes vargu ar iš viso keltume šį klausimą, jei pats Kristus nebūtų į tai atkreipęs mūsų dėmesį.

Kalno pamoksle, kalbėdamas apie *maldą*, Išganytojas skiria dvi maldos rūšis: "Kada meldžiatės, nebūkite kaip veidmainiai, kurie mėgsta melstis, stovėdami sinagogose ir gatvių kampuose, kad būtų žmonių matomi. Iš tikrųjų, sakau jum, jie atsiėmė savo užmokestį. Tu gi, kai meldies, eik į savo kambarį ir, užsidaręs duris, melsk savo Tėvą slapčia, ir tavo Tėvas, kuris mato slaptoje, tau atsilygins" (Mt 6, 5-6). Vadinasi, galima melstis taip, kad patenkintum žmonių papročius, nuostatus, reikalavimus; ir taip, kad atvertum savo sielą dangiškajam Tėvui. Pirmoji maldos rūšis reikalauja tam tikro viešumo, kad žmonės matytų ir spręstų, ar besimeldžiąs tikrai atitinka anas socialines meldimosi taisykles. Antroji maldos rūšis reikalauja tam tikros slaptos bei uždarumo, nes ji yra be galo vidinis pokalbis su Dievu kaip Meile. Jeigu malda giliausia prasme, kaip Solovjevas pastebi, yra nusilenkimas Dievui, susitaikymas

su juo, tai savaime aišku, kad jis gali įvykti tik šia antros rūšies malda, būtent, malda ne kaip socialine lytimi, bet kaip asmeniniu susitikimu su mūsų Kūrėju. Be abejo, tai nereiškia, kad asmeninis pokalbis su Dievu išskiria bet kokį viešumą ir kad todėl kiekviena vieša malda jau tuo pačiu yra veidmainiška. Net ir viešai meldžiantis, gali vykti didžiai gilus ir nuoširdus pokalbis su dangiškuoju Tėvu. Ir vis dėlto, kas meldžiasi "sinagogose ir gatvių kampuose", vadinasi, viešumoje, tą visados tyko pavojus vidinį pokalbį su Dievu paversti žmonių nuostatų bei taisyklių pildymu ir tuo pačiu padaryti savo maldą tuščią, atsiimančią "savo užmokestį" žmonių pripažinimu. Šis pavojus auga, jei malda yra kasdien atliekama bendruomenėje, kaip tai yra vienuolynuose, arba jei ji yra pačios Bažnyčios malda, kaip tai yra dvasiškio brevioriaus ar kitų liturginių maldų atveju. Virsti veidmainiu yra maldos pavojus ir jos gundymas.

Tas pat yra ir su *pasninku.* Apie šį pavojų Kristus kalba irgi labai aiškiai: "Pasninkaudami nebūkite paniurę kaip veidmainiai; nes jie perkreipia savo veidus, kad pasirodytų žmonėm pasninkaują. Iš tikrųjų, sakau jum, jie atsiėmė savo užmokestį. Tu gi, kai pasninkauji, pasitepk sau galvą ir nusiprausk savo veidą, kad ne žmonėm rodytumeis pasninkaująs, bet savo Tėvui" (Mt 6, 16-18). Lygiagretė tarp maldos ir pasninko nepaneigiama. Ir pasninkas susikuria istorijoje eilę paprotinių būdų, socialinių lyčių, kurios iškelia jį viešumon ir parodo žmonėm, ar tas bei kitas asmuo laikosi šių būdų ir lyčių, vadinasi, pasninkauja: nevalgo mėsos, nevalgo jos penktadienį ar kurios nors šventės išvakarėse, valgo rimtu veidu ir tt. Ir vėl: tai nereiškia, kad pasninkas negalėtų tokių lyčių turėti ir kad kiekvienas šių lyčių laikymasis jau būtų veidmainystė. Anaiptol! Tai tik reiškia, kad socialine lytimi virtęs pasninkas kartu virsta ir *pavojumi* išsisemti šia lytimi, nė

kiek neišreikšdamas savo uždavinio apvaldyti žemesniąją prigimtį ir šį apvaldymą pateikti dangiškajam Tėvui kaip auką slaptoje (plg. Mt 6, 18). Formalinis socialinių pasninko nuostatų patenkinimas — tegu šie būtų ir pačios Bažnyčios nuostatai — dar nieko nepasako apie jo prasmės vykdymą. Priešingai, nesykį jie šą prasmę net iškreipia, padarydami pasninką, kaip ir maldą, tuščią. Šv. Bernardas iš Clairvaux (1091-1153), peikdamas savo meto vienuolių pasninką, vienu sakiniu nepaprastai vaizdžiai atskleidė šį formalinį jo tuštumą: "Tiesa, jie nevalgo mėsos, užtat du patiekalu žuvies".[83] Tai reiškia: Bažnyčios nuostatas susilaikyti nuo mėsos čia yra patenkinamas, tačiau pasninko prasmė apvaldyti žemesnę prigimtį čia visiškai dingsta, virsdama savo priešingybe, būtent: rajumu. Tikrovinėje pasninko galimybėje pereiti į savo priešingybę kaip tik ir glūdi jo pavojus sielai arba jo gundymas.

Dar ryškiau šis pavojus prasiveržia *išmaldoje.* Apie ją Kristus sako: "Duodamas išmaldos, netrimituok ties savimi trimitu, kaip kad veidmainiai daro sinagogose ir gatvėse, kad būtų žmonių gerbiami. Iš tikrųjų, sakau jum, jie atsiėmė savo užmokestį. Tau gi duodant išmaldą, tegu tavo kairioji nežino, ką daro tavo dešinioji, kad tavo išmalda būtų slaptoje, ir tavo Tėvas, kurs mato slaptoje, tau atsilygins" (Mt 6, 2-4). Ir čia Išganytojas skiria dvi išmaldos rūšis: vieną, kuri davėjui laimi žmonių pagarbą bei dėkingumą, kitą, kuri laimi dangiškojo Tėvo dėmesį bei atpildą. Išmaldos prasmė, Solovjevo žodžiais tariant, yra kurti vieningumą arba solidarumą tarp žmonių, vadinasi, tikrai žmonišką sugyvenimą. Kadangi žemiškasis buvimas yra sunki našta, tad reikia ja dalintis, pagelbstint artimui ten, kur jis šios naštos nešti nepajėgia. Tai liečia ne tik medžiagines gėrybes, bet ir kiekvieną kitą pagalbą bei paramą. Jeigu betgi išmalda teikiama 'trimituojant', vadinasi, skelbiantis žmonėm, kad štai tas ar kitas padeda tam ar kitam,

tai šis viešumas savotiškai sugėdina paramos reikalingąjį, pastato jį žemiau už duodantįjį ir, užuot kūręs solidarumą, tik dar labiau nutolina žmones vieną nuo kito: paramos reikalingasis, tiesa, ją ima, tačiau su karteliu širdyje, nes jaučiasi esąs pažemintas pačiame savo žmogiškume. Tokiu atveju išmalda kaip tik ir virsta savo priešingybe, būtent: *žmonių skirtimi*. Išmaldos pavojus bei gundymas slypi duodančiojo nore — sąmoningame ar nesąmoningame — sulaukti padėkos iš gavusiojo ir tuo būdu būti pripažintam geradariu. Ir juo šis noras darosi garsesnis, bei viešesnis, vadinasi, juo labiau kairioji patiria, ką daro dešinioji, juo labiau šis pavojus auga, paversdamas išmaldą tuščia religiniu požiūriu, nes išsisėmusia savo viešuma ir todėl jau gavusia "savo užmokestį". Tai liečia kiekvieną krikščionį, vis tiek, ar jis būtų dvasiškis, ar vienuolis, ar pasauliškis. Kiekvienas, kuris išmaldą vykdo, yra šio pavojaus grasomas.

Šių trijų grynai sakralinių veiksmų bei pareigų sklaida, kaip matome, aiškiai rodo, kad ir jie gali virsti pavojumi sielai, virsdami savo pačių priešingybėmis. Kitaip tariant, kad ir ta būsena, kuri šių sakralinių veiksmų bei pareigų ypatingai reikalauja, nėra laisva nuo minėto pavojaus bei gundymo. Plačiai pasklidusi nuomonė, esą bėgimas iš pasaulio, stojant vienuolynan ar tampant dvasiškiu, yra sykiu pabėgimas nuo pasaulio gundymų, neišlaiko kritikos, nes šis gundymas slypi net ir maldoje, net ir pasninke, net ir išmaldoje, vadinasi, tokiuose veiksmuose, be kurių krikščioniškosios tobulybės siekimas būtų iš viso neįmanomas. Pasaulis kaip pavojus bei gundymas lydi mus visur. Be abejo, dvasiškio ar vienuolio būsenos pavojai bei gundymai yra kitoki negu pasauliškio. Tačiau jie nėra silpnesni ar retesni. Dvasiškio ar vienuolio būsena nėra jokia užuovėja nuo pasaulio grėsmės. Ir niekas negali iš

anksto pasakyti, kurie pavojai — pasauliškio ar dvasiškio bei vienuolio būsenos — jam pačiam yra grėsmingesni.

Visi tad pasaulio kaip profaninės buvimo srities atžvilgiai yra tiek su žmogumi suaugę, jog jų palikti jokiu atveju neįmanoma. Pasaulis kaip buvimo erdvė supa mus iš visų pusių, virsta mūsų neišvengiamybe ir lydi mus ligi pat mirties. Pasaulis kaip blogio viešpatavimo sritis glūdi mumyse pačiuose, skelia pačią mūsų prigimtį į anuos du šv. Povilo minimus įstatymus (plg. Rom 7, 21-23), todėl eina su mumis visur, kur bekeliautume. Pasaulis kaip gundymas laukia mūsų net kilniausiuose bei švenčiausiuose mūsų veiksmuose ir lieka nepašalinamas mūsų pavojus visą istorijos metą. Todėl ir pasauliškio aptarimas kaip žmogaus, kuriam būdinga gyventi bei veikti pasaulyje, rūpinantis jo reikalais, yra ne kas kita, kaip bendros žmogiškosios padėties aptarimas; padėties, kuri apima ir dvasiškius, ir vienuolius, ir pasauliškius, nes *visi* gyvename tame pačiame pasaulyje ir *visi* rūpinamės jo reikalais. Šis gyvenimas ir šis rūpestis yra būdingas visiem luomam, todėl nebūdingas vienam kuriam luomui. Nuosekliai tad pasaulis kaip išeities taškas yra perplatus pasauliškiui suprasti bei jam aptarti. Jis tik nurodo, *kad* pasauliškis pasaulyje gyvena ir juo rūpinasi. Tačiau jis nenurodo, *kaip* pasauliškis pasaulyje gyvena ir *kaip* jis juo rūpinasi. O tik šis 'kaip' galėtų mum atskleisti skirtumą tarp dvasiškio bei vienuolio ir pasauliškio, kurie *visi* pasaulyje gyvena ir juo rūpinasi, tik kiekvienas *kitaip*.

Visos tačiau šiame skyrelyje nagrinėtos pasauliškio sampratos šio '*kitaip*' neatskleidžia, todėl mūsų nepatenkina, nes jos aptaria pasauliškį arba grynai neigiamai kaip stoką (šventimų, įžadų, valdžios), arba kaip istorinį, vadinasi, praeinantį dvasiškio papildą, arba kaip paprastai gyvenantį bei veikiantį pasaulyje, kas tinka visiem žmo-

nėm — net ir didžiausiem ateistam. Šias aptartis lydinti nesėkmė atsiranda todėl, kad čia pamirštama, jog anie jau trečiajame šimtmetyje išsiskyrę bei išsiskleidę trys luomai buvo *Bažnyčios* luomai. Nors pasauliškiai ilgus šimtmečius ir nėjo ypatingų bažnytinių tarnybų, tai aniptol jie tuo neatsidūrė *šalia* Bažnyčios. Jie liko Bažnyčioje, dar daugiau: jie liko Bažnyčia, kaip ir dvasiškiai bei vienuoliai. Argi tai nėra nurodymas, kaip turime pasauliškį svarstyti ir kame ieškoti tikrosios jo sąvokos?

ANTRASIS SKYRIUS

PASAULIŠKIO PASIUNTINYBĖ

PASAULIŠKIO PASIUNTINYBĖ

Garsus rusų stačiatikių teologas S. Bulgakovas (1871-1944), buvęs marksistas, vėliau betgi atsivertęs ir tapęs kunigu, kalbėdamas savo straipsnyje "Hierarchija ir sakramentai" apie bendrąją visų tikinčiųjų kunigystę, pastebi: "Pasauliškių luomo (mirjanstvo) esama tik Bažnyčioje ir Bažnyčiai; šalia jos nėra nei hierarchijos, nei pasauliškių; musulmonai ar stabmeldžiai nėra pasauliškiai tokia pat prasme, kokia jie nėra nė dvasiškiai".[1] Tai reiškia: pasauliškiu žmogus anaiptol negema; juo jis yra *pašvenčiamas.* Kaip tikintysis yra pašvenčiamas bei pasiunčiamas Bažnyčios tarnybai, tapdamas dvasiškiu, taip lygiai tikintysis yra pašvenčiamas bei pasiunčiamas pasaulio tarnybai, tapdamas pasauliškiu. Tačiau abu juodu yra pašvenčiami bei pasiunčiami tos pačios Bažnyčios — jos galia ir jos tikslui. Kitaip tariant, pasauliškis nėra žmogus, kuris pasaulyje tik paprastai būna bei veikia; *pasauliškis yra tikintysis, kuris buvimui bei veikimui pasaulyje yra pašvęstas bei pasiųstas.* O "sakramentas, kuris, uždedant rankas, įjungia tikintįjį į pasauliškių luomą, yra Sutvirtinimas".[2]

Ši Bulgakovo pastaba meta nelauktos šviesos visai pasauliškio sąvokai, atskleisdama, kad pasauliškis yra, tie-

sa, pasaulyje, bet ne iš pasaulio; kad jis yra įsišaknijęs ne profaninėje, bet kaip tik sakralinėje srityje; kad jo būsena, nors ir būdama, kaip sako II Vatikano Susirinkimas, "tarsi nuausta" iš "įprastų šeimos ir visuomenės gyvenimo sąlygų" (I, 59), anaiptol nestovi toje pačioje plotmėje, kaip stabmeldžio ar ateisto, kurie irgi "veikia pasaulyje, imdamiesi visų jo pareigų ir darbų" (t. p.), kurie tačiau neturi ryšio su Bažnyčios pasiuntinybe. Tuo tarpu pasauliškis kyla iš Bažnyčios ir veikia Bažnyčiai. Ir tik šio požiūrio šviesoje galima suprasti, kodėl pastaraisiais dešimtmečiais, kaip pastebi Y.M.J. Congaras, galėjo "būti iš naujo atrasta sprendžiamoji tiesa: pasauliškiai yra visiškai Bažnyčios".[3] Čia taip pat galima suprasti, kodėl pop. Pijus XII pabrėžė, kad pasauliškiai "visados turi turėti sąmonę, jog jie ne tik paprastai Bažnyčiai priklauso, bet ir *yra* Bažnyčia".[4] Čia irgi aiškėja, kodėl II Vatikano Susirinkimas, kaip jau anksčiau minėjome, kelia aikštėn visų krikščionių lygybę Dievo Tautoje, įjungdamas į šią lygybę tiek dvasiškius, tiek vienuolius, tiek pasauliškius (plg. I, 58, 60), nes tai yra krikščioniškosios būsenos *sakrališkumo* lygybė. Tik pasauliškių pašventimas bei pasiuntimas padaro, kad dabartinis jų paaukštinimas arba promocija, taip įsakmiai skelbiama pačios hierarchijos, nevirsta praeinančia ir net įkyria propaganda, o darosi anos pradinės tiesos atskleidimas, kad pasauliškio buvimas bei veikimas pasaulyje yra *šventas* pačia savo prigimtimi. Tuo tarpu laikant pasauliškį profanine sąvoka, jo pakėlimas į kunigo, pranašo ir karaliaus rangą, girdimas iš dvasiškio lūpų, iš tikro skamba, W. Weyemann-Weye žodžiais tariant, kaip totalistinių režimų pastanga įkalbėti pavergtiem žmonėm, esą jie pasidarę dabar tikrai laisvi.[5]

Todėl mum ir reikia išsiaiškinti, kas yra ši *pasauliškio pasiuntinybė* savyje, kaip ji esti pasaulyje vykdoma ir kokiu būdu pasaulis yra pašvenčiamas pasaulinėmis pa-

sauliškio tarnybomis. Kitaip tariant, kam Kristus yra pasauliškį siuntęs, nuplaudamas jį Krikšto vandeniu ir sustiprindamas Šventąja Dvasia?

1. PASAULIŠKIS KAIP SAKRALINĖ SĄVOKA

a. Pasauliškio būties ir pareigų šventumas

Pasauliškį kaip sakralinę sąvoką yra mūsų dienomis oficialiai paskelbęs ir gana plačiai išryškinęs II Vatikano Susirinkimas. Tiesa, šis Susirinkimas, kaip jau minėjome, dar nedavė aiškios pasauliškio aptarties, pasilaikydamas iš vienos pusės neigiamą jo sampratą (plg. I, 59), iš kitos — neatskleisdamas pasauliškio skirtumo nuo dvasiškio ir vienuolio ryšium *su pasauliu*, kuriame, kaip sakyta, gyvena ir kuriuo rūpinasi tiek dvasiškis, tiek vienuolis, tiek pasauliškis. Užtat Susirinkimas labai įtaigiai iškėlė aikštėn pasauliškio būties bei jo pareigų santykį *su Dievu* ir tuo būdu paneigė mum įprastą profaninį pasauliškio sąvokos pobūdį. Pasauliškis II Vatikano Susirinkimo, kaip ir Naujojo Testamento, yra suvokiamas ne ryšium su pasauliu, bet visų pirma ryšium su Dievu bei Bažnyčia. Tai jausti visur, kur tik Susirinkimas kalba apie pasauliškių pareigas, apie jų būdą rūpintis pasauliu, apie jų veiklos tikslą ir galop apie pasauliškį kaip liudijantį ženklą.

II Vatikano Susirinkimas, kaip jau sakėme, teigia, kad "pasauliškiam yra būdinga gyventi pasaulyje ir rūpintis jo reikalais" (II, 135). Šis teiginys — tai irgi sakėme — neatskiria pasauliškių nuo dvasiškių bei vienuolių ir todėl nėra tikroji pasauliškio aptartis. Tačiau jis vis dėlto nurodo pasauliškio buvimo bei veikimo *lauką*, būtent, pasaulį. Ne bažnytinės tarnybos yra pasauliškiam būdingos, bet pasau-

linės. Ne tuo pasauliškiai virsta bažnytiniu luomu, kad perima iš dvasiškio tą ar kitą pareigą — religijos dėstymą mokykloje, šv. Komunijos dalinimą, parapijos administravimą ir tt., — bet tuo, kad *jie eina pasaulines pareigas Bažnyčios dvasia bei galia*, vadinasi, Bažnyčios pašventimu. "Krikštu įjungti į mistinį Kristaus Kūną, Sutvirtinimu gavę Šventosios Dvasios jėgą, paties Viešpaties jie yra skiriami apaštalauti" (II, 135; plg. I, 61). Apaštalavimą Susirinkimas čia supranta labai plačiai: tai kiekviena krikščionies veikla, taip tvarkoma, kad "visa visata būtų nukreipta į Kristų" (II, 134). Nuosekliai tad "pats pašaukimas būti krikščionimi savo esme yra drauge ir pašaukimas apaštalauti" (t. p.). Todėl nesvarbu, kur krikščionis veikia — specialiai pasaulyje ar specialiai Bažnyčioje — visur jis yra *apaštalas*, nes visur jis veikia, atsirėmęs į sakramentinį savo pašventimą: dvasiškis į Kunigystės sakramentą, pasauliškis į Sutvirtinimo sakramentą. Užtat nors pasauliškio pareigos pasaulyje yra visiškai kitokios, negu dvasiškio Bažnyčioje, tačiau jų atlikimas pasauliškio veikla yra *šventas*, nes kyla iš jo pašaukimo būti krikščionimi ir kreipti visatą Kristaus linkui, ją palenkiant jam kaip Galvai. Kokiu būdu šis kreipimas bei palenkimas vyksta, svarstysime vėliau. Čia tik kreipiame dėmesio į tai, kad pasaulinės pareigos *atlikimas* krikščioniui yra ir turi būti sakralinis veiksmas, vadinasi, šventas tiek pats savyje, tiek pašventinantis jo atlikėją.

Todėl II Vatikano Susirinkimas apie pasauliškio pareigas pasaulyje kalba tokiais pat *sakraliniais* žodžiais, kaip ir Naujasis Testamentas. "Pasauliškiai yra sutelkti į Dievo Tautą ir sujungti į vieną Kristaus Kūną, vadovaujamą vienos Galvos"; jie "yra šaukiami, kaip gyvi Bažnyčios nariai, dirbti jos plėtimui ir nuolatiniam pašventimui visomis jėgomis, kurias turi Kūrėjo gerumu ir Atpirkėjo malone" (I, 61). Kitaip tariant, pasauliškių veikla yra tos

pačios rūšies kaip ir Bažnyčios veikla, būtent: "nešti išganymą" (t. p.). Tai veikla išganymo istorijoje. Kad ši veikla vyksta specialiai pasaulyje, einant jo pareigas, tai nė kiek nekeičia jos išganomojo pobūdžio arba jos sakrališkumo, nes, kaip jau sakyta, "veikimai yra įvairūs, bet tas pat yra Dievas, kuris visa visuose daro" (1 Kor 12, 6). Ir pasaulinėse pareigose, atliekamose sakramentiniu pašventimu, veikia Viešpats, padarydamas šias pareigas dalyvavimu jo paties išganomajame žygyje ir jo įsteigtos Bažnyčios pasiuntinybėje. "Pasauliškių apaštalavimas yra įsijungimas į pačios Bažnyčios misiją" (I, 61); įsijungimas "Krikštu ir Sutvirtinimu", gaivinamas "ypač šventąja Eucharistija" kaip "kiekvieno apaštalavimo siela" (t. p.). Tai *šventas* veikimas pačia savo esme.

Nuosekliai tad II Vatikano Susirinkimas pasauliškius ir jungia su pagrindinėmis Kristaus savybėmis — kunigiškumu, pranašiškumu ir karališkumu. Būdamas "vyriausiasis ir amžinasis Kunigas", Jis "suteikia dalį savo kunigystės pareigų" ir pasauliškiam, tuo būdu juos "įgalindamas dvasiniu kultu garbinti Dievą ir gelbėti žmones" (I, 62). Būdamas "didysis Pranašas", Kristus vykdo "savo pranašavimo uždavinį", panaudodamas jam ne tik hierarchiją, "bet ir pasauliškius, kuriuos pasiskiria liudytojais ir apdovanoja tikėjimo nuovoka bei žodžio malone" (I, 63). Būdamas "Tėvo išaukštintas" visatos Karaliumi, Kristus "trokšta ir tikinčiųjų pasauliškių pastangomis plėsti savo karalystę" (I, 65). Visomis šiomis savybėmis Kristus dalinasi su pasauliškiais, padarydamas juos savo patikėtiniais pasaulyje ir skleisdamas per juos išganomąją savo meilę. Juk Kristui niekas nebuvo pasaulyje svetima, išskyrus nuodėmę. Todėl jis ne tik skelbė atgailą ir priartėjusią Dievo Karalystę, ne tik parinko apaštalų ir įsteigė sakramentų, bet ir dalyvavo *pasauliniuose* žmonių džiaugsmuose bei liūdesiuose: vestuvėse, puotose, diskusijose, mokesčių mo-

kėjime, žvejojime, ligose ir mirtyse; dalyvavo ne kaip stebėtojas, bet kaip tikrasis Išganytojas. Pasaulinių reikalų bei rūpesčių pašventimas Kristaus dalyvavimu yra vis dar permaža mūsų suprastas bei įvertintas. Pasauliškiai, veikdami pasaulyje Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentų galia, kaip tik ir įsijungia į aną Kristaus dalyvavimą, virsdami jo meilės bei pagalbos pasauliui nešėjais istorijos eigoje. Kitaip tariant, pasauliškio pareigų vykdymas pasaulyje yra esmėje ne kas kita, kaip tąsa Kristaus pradėto pasaulio pašventimo (consecratio mundi).

Tačiau ne tik pačios pasauliškių pareigos pasaulyje yra sakralinės; sakralinis yra ir šių pareigų vykdymo *būdas*. Teigdamas, esą pasauliškių uždavinys yra rūpintis "laikinaisiais dalykais" (I, 59), II Vatikano Susirinkimas čia pat sykiu pabrėžia, kad tai turi būti daroma "Evangelijos dvasia" (I, 60), vadinasi, taip, kad pasaulinių pareigų atlikimas "lyg koks raugas prisidėtų prie pasaulio pašventimo tarsi iš vidaus" (t. p.). Kitaip sakant, ir savo nuotaika pasauliškis turi veikti kaip apaštalas, kaip Kristaus Naujienos skelbėjas, kaip jo paties minimas raugas, kuris įraugina visą tešlą (plg. Mt 13, 33). Pasauliškiui nepakanka atsidėti savo darbo sričiai tik pagal jos vienos dėsnius, vadinasi, būti tik žinovu. Tai yra, be abejo, būtina ir sudaro net pasauliškio sėkmės sąlygą. Tačiau tai anaiptol dar neišsemia pasauliškio veiklos. II Vatikano Susirinkimas aiškiai skiria dvi pasauliškių veikimo puses: *objektyvų* atsidėjimą savos pareigos reikalvimam bei dėsniam ir *subjektyvų* šios pareigos įjungimą į pasaulio pašventimą išganomuoju Kristaus veikimu. Pasauliškiai, sako Susirinkimas, "kiek galėdami, tesiekia, kad sukurtosios gėrybės... būtų darbu, technika, kultūra visų žmonių naudai išvystomos, geriau tarp jų paskirstomos ir savo keliu padėtų visuotiniam žengsmui į žmogiškąją ir krikščioniškąją laisvę" (I, 65). Tai objektyvioji pusė. Čia pasauliškis veikia, nes

čia glūdi jo pareigų sritis: darbas, technika, kultūra, teisingumas, pažanga. Pasauliškis turi visam tam atsidėti, kiek įmanydams. Tačiau II Vatikano Susirinkimas tuoj pat priduria, kad visos šios objektyvios pasauliškio pastangos turi turėti tam tikrą *linkmę*, būtent, "kaip Kūrėjo nustatyta ir Žodžio nušviesta"; kad jos turi reikštis, "Kristaus malonei iš vidaus keliant jų veiklą" (t. p.). Pasauliškio veikimas pasaulyje turi būti ir subjektyviai atremtas į Dievą Kūrėją bei Dievą Išganytoją, vadinasi, turi turėti ryšio su antgamte, "nes jokia žmogaus veikla, net laikinojoje plotmėje, negali būti atsieta nuo aukščiausios Dievo valdžios" (I, 66).

Šios dvi pasauliškių veikimo pusės sukuria savotišką dialektiką. Iš vienos pusės II Vatikano Susirinkimas pripažįsta, "kad žemiškoji sritis, teisėtai pasiėmusi pasaulio rūpesčius, vadovaujasi savais dėsniais" (t. p.), kylančiais ne iš Bažnyčios sprendimo, bet glūdinčiais pačioje šios srities prigimtyje.[6] Iš kitos betgi pusės susirinkimas atmeta "pražūtingą doktriną, kuri skelbia, kad bendruomenė turi būti kuriama, visai nepaisant religijos" (t. p.). Pasauliškis gyvena šios dialektikos įtampoje ir turi paisyti abiejų jos narių: jis turi saugoti žemiškuosios srities savarankiškumą nuo hierarchijos užgožėjimo ir žiūrėti, kad bažnytiniai nuostatai nekliudytų šiai sričiai išsivystyti, kaip tai Bažnyčios istorijoje yra nekartą pasitaikę, pav. sankirtyje su gamtos ir istorijos mokslais pastaraisiais amžiais; sykiu tačiau jis turi pasaulinę sritį vesti Kristaus išganymo linkme, kad Kristus plėstų savo viešpatavimą visoje visatoje, vis tiek, ar ši būtų gamta ar kultūra. Tarp šių dviejų uždavinių esama tam tikros įtampos, bet tarp jų nėra prieštaravimo, kadangi žemiškosios srities dėsnių vykdymas yra ne kas kita, kaip vidinės jos tiesos kėlimas aikšėn; tiesos, įdiegtos šiai sričiai kuriamuoju Viešpaties veiksmu. Keldamas šią pasaulio kaip Dievo kūrinio tiesą aikštėn, pasauliškis savaime

įsijungia į išganomąjį darbą, jį vykdydamas savomis rankomis ir tuo būdu dirbdamas sakralinį darbą. Nuosekliai tad iš pasauliškio ir reikalaujama, kad jis įsisąmonintų, ką reiškia jo pareigų vykdymas pasaulyje, vadinasi, kad suvoktų tiek objektyvų šių pareigų sakrališkumą, tiek subjektyvų savo paties nusistatymą kaip dalyvavimą Kristaus gelbstimojoje pasiuntinybėje. Kaip nėra profaninės pasauliškio *pareigos* pasaulyje, taip nėra profaninis nė šių pareigų vykdymo *būdas*. Atliekamos Evangelijos dvasia ir kreipiamos Kristaus viešpatavimo linkme, jos padaro, kad pasauliškio veiksena pasaulyje virsta tikru pasaulio pašventimu iš vidaus, vadinasi, esmiškai sakraline veiksena.

Sakralinis yra galop ir pasauliškio veiklos pasaulyje *tikslas*. II Vatikano Susirinkimas, kaip minėjome, gana stipriai pabrėžia, kad pasauliškio būtis "yra tarsi nuausta" iš pasaulinių "pareigų ir darbų" (I, 59), vadinasi, kad pasauliškis būna pasaulyje ligi pat savos egzistencijos gelmių. Tačiau ir vėl: Susirinkimas čia pat pastebi, kad pasauliškiai "pačiu savo pašaukimu yra skirti ieškoti Dievo karalystės, rūpindamiesi laikinaisiais dalykais" (t. p.). Tai didžiai prasminga pastaba. Juk Dievo Karalystė yra visų krikščionių tikslas, todėl visi jos ieško bei siekia. Visi yra pašaukti būti darbininkais Kristaus vynuogyne (plg. Mt 20, 1-16). Bet štai, pasauliškiai šio tikslo siekia, "*rūpindamiesi laikinaisiais dalykais*". Pasauliškio veiklos tikslas yra tas pat, kaip ir dvasiškio bei veinuolio, būtent: Dievo karalystė. Tik kelias į šį tikslą yra kitoks, būtent: rūpestis žemiškąja sritimi. Dievo karalystė yra betgi sakralinė pačia savo esme. Todėl jos siekdamas savo veikla pasaulyje, pasauliškis siekia ne kokio nors profaninio dalyko, esančio *šalia* Dievo karalystės, bet jis siekia pačios šios karalystės kaip visų dalykų galutinio atbaigimo. Ir pasauliškio veiklos tikslas yra, kad Dievas būtų su visais "jų Dievas" (Apr 21, 3). Artimieji pasauliškio tikslai, kurių jis siekia,

eidamas pasaulines pareigas pagal jų pačių dėsnius — vaikai šeimoje, teisingumas bei gerovė visuomenėje, pažanga moksle bei technikoje, kūriniai mene ir tt. — yra palenkti Dievo karalystei kaip galutiniam tikslui ir tik iš jos jie semia savo prasmę, būdami jos kelio tiesėjai.

Tai ypač aiškiai liudija II Vatikano Susirinkimas, kalbėdamas apie Bažnyčią dabartiniame pasaulyje. Skirdamas vienuolius ir dvasiškius nuo pasauliškių, susirinkimas apie pastaruosius sako, kad jie yra pašaukti "pasišvęsti žemiškajai žmonių tarnybai ir tuo savo tarnavimu ruošti dirvą dangaus karalystei" (I, 206-207). Dangaus karalystė yra anoji "nauja žemė", apie kurią kalba Naujasis Testamentas (plg. 2 Petr 3, 13; Apr 21, 1) ir kuri nužengia "nuo Dievo iš dangaus" (Apr 21, 10). Dangaus karalystė nekyla iš istorijos mūsuoju veikimu, kaip tai norėtų suprasti teologinė evoliucijos teorija. Todėl II Vatikano Susirinkimas ir pabrėžia, kad "žemiškąją pažangą turime rūpestingai skirti nuo Kristaus Karalystės augimo" (I, 207). Tačiau istorija yra dirvos paruošimas Naujajai Jeruzalei (plg. Apr. 21, 10. 11). Nuosekliai tad "naujos žemės laukimas turi ne silpninti, o kaip tik žadinti rūpinimąsi darbuotis šioje žemėje" (I, 203). Užtat II Vatikano Susirinkimas peikia tuos, kurie "dėl to, kad čia neturime pastovios buveinės, bet laukiame būsimosios, mano galį apleisti žemiškąsias savo pareigas" (I, 213). Be abejo, "į dangaus karaliją keliaują krikščionys privalo ieškoti ir pamėgti nežemiškus dalykus. Tačiau tai ne tik nemažina, bet dar padidina jų įpareigojimą darbuotis drauge su visais žmonėmis žmoniškesnio pasaulio kūrimui" (I, 232-233). Trumpai tariant, naujos žemės laukimas yra ne gryna viltis, bet *viltingas veikimas* senojoje žemėje. Nes tik šis veikimas tiesia kelią Kristui Teisėjui ir Perkeitėjui. Kodėl taip yra, mėginsime paaiškinti vėliau. Šitoje vietoje tik pabrėžiame, kad pasauliškio veiklos tikslas yra sakralinis ir kad todėl

ir jis pats šio tikslo šviesoje virsta Dievo Perkeitėjo bendradarbiu, vadinasi, sakraliniu žmogumi.

Pasauliškio kaip žmogaus sakrališkumas išeina aikštėn tuo, kad jis pasaulyje būna ne tik kaip žmogiškoji būtybė, kuri paprastai yra, bet ir kaip *prasmuo*, kuris reiškia. "Kiekvienas pasauliškis turi žemėje būti Viešpaties Jėzaus Kristaus prisikėlimo bei gyvenimo liudytojas ir gyvojo Dievo ženklas", sako II Vatikano Susirinkimas (I, 68). Vadinasi, *pasauliškis nėra vienplotmis*, kaip, sakysime, ateistas. Ateistas žemėje tik yra; jis yra tik paparasta būtybė. Neigdamas visa, kas yra antžemiška, jis tuo pačiu netenka aukštesnės plotmės, į kurią galėtų nurodyti. Todėl ateistas nėra prasmuo: jis nieko nereiškia. Tuo tarpu krikščionis pasauliškis turi būti *ženklas*, rodąs į gyvąjį Dievą ir tuo būdu peržengiąs paprastai esančios būtybės plotmę. Tai išreiškia II Vatikano Susirinkimas, apibūdindamas pasauliškius kaip dviejų tvarkų narius: "Tikintieji pasauliškiai pilnai priklauso ir Dievo Tautai ir valstybinei bendruomenei" (II, 243). Priklausydami valstybinei bendruomenei, jie vykdo pasaulines pareigas bei uždavinius pagal šiųjų dėsnius bei reikalavimus. Čia pasauliškiai tik paprastai *būna*, kaip ir visi kiti žmonės. Tačiau šia žemiškąja bendruomene pasauliškio būsena kaip tik ir nesibaigia, nes "jie priklauso ir Kristui"; jie yra atgimę "tikėjimu ir krikštu, kad, naujai gyvendami ir veikdami, būtų Kristaus" (II, 243). Sakramentinis pašventimas yra pasauliškius padaręs anuo naujuoju sutvėrimu, apie kurį kalba šv. Povilas ir kuris yra jau naujas žmogus (plg. 2 Kor 5, 17). Ir štai, šis naujas žmogus turi, pasak II Vatikano Susirinkimo, kaip tik sušvisti pasauliškyje, kad būtų regimas, todėl pergyvenamas kaip prasmuo arba ženklas: "Iš jų turi šviesti naujasis žmogus, sukurtas būti Dievo atvaizdu, tikrai teisus ir šventas" (II, 243-244). Ši šviesa ir yra liudijimas pasaulyje ir pasauliui. Todėl šiandien teisingai sakoma, esą "pa-

sauliškiai jungiasi tarp savęs tikslu liudyti krikščioniškąją dvasią pasaulyje".[7] Tai daugiau negu tik pastanga įgyti didesnių teisių bažnytinėje kasdienoje. Tai pastanga pasaulinę tikinčiojo būseną iš tikro paversti prasmenimi, kad ji ne tik paprastai būtų, bet ir *reikštų*, nurodydama į aukštesnę plotmę visiem tiem, kurie susiduria su pasauliškio būsena: šviesa "žmonių akivaizdoje" (Mt 5, 16). Tai yra giliausia pasauliškių apaštalavimo esmė. Pasauliškis apaštalauja ne tiek tuo, kad jis skelbia ar moko — tai, be abejo, yra irgi reikalinga, — kiek tuo, kad jis yra kitų pergyvenamas ir net tiesiog *regimas* kaip aukštesnės tikrovės ženklas. Būti prasmenimi, reiškiančiu gyvąjį Dievą, — štai pasauliškio būsenos prasmė ir sykiu sakralinė jos vertė, kuri ją skiria nuo profaninės būsenos, esančios vienaplotme ir todėl neturinčios asmeninio pobūdžio.

Tik šitaip žiūrint į pasauliškį, bus galima suprasti, kodėl Naujasis Testamentas kalba apie tikinčiuosius, kaip jau nesykį esame probėgomis minėję, vis *sakraliniais* žodžiais, vadindamas juos dvasiniais namais, šventąja kunigyste, karališkąja kunigyste, išrinktąja gimine, šventąja tauta, Dievo Tauta, įsigytaisiais žmonėmis (plg. 1 Petr 2, 5-10), kurie yra pašaukti į "mūsų Viešpaties Jėzaus Kristaus draugystę" (Rom 1, 9) ir todėl yra Kristaus tarnai ir Dievo paslapčių teikėjai (plg. 1 Kor 4, 1), Šv. Dvasios šventovė (plg. 1 Kor 6, 19), Kristaus laiškas, parašytas "gyvojo Dievo Dvasia" (2 Kor 3, 3), Kristaus garbės gyrius (plg. Efez 1, 12), Dievo įnamiai (plg. Efez 2, 19), Kristaus dalyviai (plg. Žyd 3, 14), Dievo vaikai, nes gimę iš Dievo (plg 1 Jn 3, 1; 5, 1). Tiesa, nesant pradinėje Bažnyčioje išryškėjusio griežto skirtumo tarp dvasiškių ir pasauliškių, šie posakiai tinka *visiem* krikščionim. Bet tai kaip tik ir rodo, kad ir tų būsena, kurie nėrą pašvęsti Kunigystės sakramentu, yra taip lygiai sakralinė, kaip ir pašvęstųjų. Naujasis Testamentas niekur nekalba apie tą ar

kitą tikinčiųjų grupę, žiūrėdamas į ją iš *pasaulio* pusės. Biblinis žvilgis į krikščionį, vistiek kas jis būtų, yra galimas iš *Dievo* pusės. Naujasis Testamentas neneigia jokio daikto, jokio darbo, jokios pareigos pasaulyje. Priešingai, jis teigia ir kūną (plg. 1 Jn 4, 2), ir valgį (plg. 1 Tim 4, 4), ir moterystę su šeima (plg. Efez 6, 1-4; 1 Tim 4, 3), ir turtą (plg. 2 Kor 8, 14; 1 Tim 6, 17. 19), ir istoriškai lygstamą socialinę santvarką (plg. Efez 6, 5-9; Kol 3, 32; 4, 1; 1 Petr 2, 13-18), ir asmeninę įsitikinimų bei sąžinės laisvę (plg. Rom 14, 1-23; 1 Kor 10, 23-29). Tačiau visi šie daiktai, darbai, pareigos yra svarstomi *Viešpaties* šviesoje, "nes nė vienas iš mūsų negyvena sau ir nė vienas sau nemiršta" (Rom 14, 7): autonominės būties — jos trūkos ir jos galo — Naujasis Testamentas nepažįsta. "Ar gyvi esame, gyvi esame Viešpačiui; ar mirštame, mirštame Viešpačiui", nes visa savo būtimi — jos trūka ir jos pabaiga — "mes esame Viešpaties" (Rom 14, 8). Todėl ir kasdienos darbai bei pareigos įsijungia į šį buvimą Viešpatyje ir virsta Jį garbinančiais veiksmais: "Ar valgote, ar geriate, ar ką kita darote, visa darykite Dievo garbei" (1 Kor 10 ,21; plg. Kol 3, 17). *Būti Dievo garbei yra tikinčiojo paskirtis,* nepaisant, kuo jis pasaulyje verstųsi ir kokią vietą jame užimtų.

Iš kiekvienos tad pusės svarstomas, pasauliškis vis pasirodo esąs tikrai *sakralinė sąvoka,* tiek ankštai susijusi su Bažnyčios pasiuntinybe, jog tik jos šviesoje ji gali būti suprasta bei aptarta. Suvokti, kas yra pasauliškis, reiškia suvokti, kas yra Bažnyčia.[8] Todėl sunku įsivaizduoti, kaip pasauliškis pastaraisiais amžiais galėjo ne tik netekti bažnytinių tarnybų, bet ir virsti profanine sąvoka, sakralinę sritį aprėžiant dvasiškio ir vienuolio būsenomis. Tai buvo tiesiog neįtikimas nuvertinimas krikščionies, pašvęsto Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentais, padarančiais jį Dievo vaiku ir Kristaus kariu kovoje su tamsybių valdovais ir pikty-

bių dvasiomis (plg. Efez 6, 12). Užtat ir dabartinis pasauliškio atvertinimas turėtų būti suvokiamas ne tiek kaip leidimas jam atlikti tą ar kitą bažnytinę tarnybą tarnybėlę, kiek kaip *sakralinio jo pobūdžio kėlimas dienos aikštėn* ir apvalymas nuo įvairių profaninių įvaizdžių, kurie vis dar tebevaldo jo sampratą. Nes tik sakraliniame pasauliškio pobūdyje glūdi jo reikšmė tiek Bažnyčiai, tiek pasauliui: Bažnyčiai, kad ji atgautų savo vietą pasaulyje; pasauliui, kad jis būtų pašvęstas iš vidaus ir įjungtas į išganomąją Bažnyčios pasiuntinybę. Todėl ir visos viltys, kurių šiandien tiek daug dedama į pasauliškį, pasiteisins tik tada, kai jis suvoks ir vykdys savo sakrališkumą kaip esminę savo luomo žymę.

Šios žymės šviesoje mum dabar ir tenka kritiškai žvilgterėti į du priešingus, savyje tačiau tos pačios prasmės turinčius reiškinius, stipriai linkstančius užtikrinti esmines tiek dvasiškio, tiek pasauliškio savybes, būtent: į dvasiškių žengimą pasaulin ir į pasauliškių žengimą Bažnyčion.

*

b. Dvasiškių žengimas į pasaulį

Kokia prasme dvasiškiai šiandien žengia į pasaulį, gali gražiai pavaizduoti prancūzų domininkono M. D. Chenu, pagarsėjusio savo veikalais apie teologinę darbo sampratą,[9] žodžiai: "Po II Vatikano Susirinkimo įvairiuose Europos kraštuose vis augo skaičius kunigų, kurie sava iniciatyva ir aiškiu ar tyliu savo vyskupų pritarimu ėmėsi pasaulinių profesijų, tapdami inžinieriais, ūkvedžiais, advokatais ir tt."; vieni iš jų atsidėjo šiom pareigom visiškai, sakysime, kunigai darbininkai; kiti, "norėdami dar išsaugoti tradicinę kunigo tarnybą, vykdė jas tik pusdienį"; Prancūzijos "kunigų, esančių kaimo parapijose, apklau-

sa parodė, kad 48 proc. jų norėtų ateityje griebtis kokio nors rankų ar techninio darbo".[10] Tuo siekiama, kaip Chenu pastebi, "ne susakralinti šias profesijas, bet skelbti Bažnyčios buvojimą (Praesenz) pasaulyje" (p. 213). Pastarasis sakinys yra ypač svarbus. Jis rodo, kad šiuo atveju *dvasiškis eina į pasaulį ne kaip kunigas sakramentine savo šventimų galia, bet kaip paprastas pasaulinių profesijų vykdytojas*, "saugojąs žemiškųjų vertybių savarankiškumą", priduria Chenu (t. p.). Tačiau jis eina, vedamas ypatingo tikslo, būtent: atskleisti Bažnyčios buvojimą pasaulyje; parodyti, kad ji nenori nuo pasaulio trauktis, kad ji jame tebėra, nes jos tarnai vykdo pasaulines pareigas ir dirba pasaulinius darbus. Tuo jie tiesią tiltą tarp Bažnyčios ir pasaulio, sueiną su juo pokalbio, sergą jo rūpesčiais ir kovoją už jo reikalus (prisiminkime tik kunigų darbininkų dalyvavimą įmonių streikuose). Tai pirmoji ir gal pati ryškiausioji kunigų žengimo pasaulin lytis.

Antroji lytis — daugiau teorinė, bet nemažiau pasaulinė — yra dvasiškių *angažavimasis aktualiem pasaulio reikalam*, ypač jei šie turi politinio pobūdžio. Šiuo atžvilgiu būdingai pastebi tas pat M. D. Chenu: "Kunigas neužsiima jokia politika: ši šimtmečius visur atstovauta aksioma šiandien nėra, tiesa, dar virtusi savo priešingybe, tačiau ji jau yra persvarstoma, patraukdama paskui save su tuo susijusias problemas ir rizikas" (p. 212). Jos persvarstymas betgi svyra teigiamon pusėn: tiek atskiri dvasiškiai, tiek jų susigrupavimai vis aiškiau pasisako už Bažnyčios jungimąsi konkrečion politikon ir už jos angažavimąsi konkretiem politiniam klausimam. Bažnyčia turinti viešai pareikšti savo nusistatymą karo Vietname, Portugalijos politikos Angoloje, Vokietijos sutarties su Sovietų Sąjunga bei Lenkija, sankirčio tarp arabų ir Izraelio, Graikijos diktatūros ir daugybės kitų dienos problemų reikalu. Popiežius ir vyskupai yra įtaigojami ir net spaudžiami tarti

oficialų žodį visais šiais klausimais, tačiau ne bendrų dorovės principų šviesoje, kas yra savaime suprantama ir kas paprastai Bažnyčios daroma, bet *konkrečiai angažuojantis už vieną kurį anų reikalų sprendimą*, sakysime, pasmerkiant amerikiečių ir portugalų elgesius, graikų karininkus, giriant vokiečių socialdemokratų poelgius ir tt. Savo ruožtu anie dvasiškiai ir jų grupės pasisako beveik kiekvienu klausimu, pradedant popiežiaus kelionėmis ir baigiant Oderio-Neissės linija ar užtvankos statymu Mozambike. Tokiuose pasisakymuose dvasiškiai regi pranašiškąją savo pareigą. apsireiškiančią visuomenine kritika, nukreipta, kaip Chenu pastebi, "prieš nusistojusią (etabliert) tvarką" (p. 213). Šiai pranašiškajai savo veiklos pusei dvasiškiai dabar teikia tokios didžios reikšmės, jog Chenu šį nusistatymą yra net formulavęs gražiu posakiu: "Visų pirma pranašauti, o tik paskui apaštalauti" (t. p.), tai yra: visų pirma kritikuoti konkrečią visuomeninę kasdieną, o tik paskui skelbti evangeliją. Kas atidžiau seka dvasiškių leidžiamus veikalus ir laikraščius, gali šį Chenu posakį tik patvirtinti, nes net ir pats Evangelijos skelbimas šiandien yra nesykį supolitinamas, visiškai konkrečiai įvedant savo pažiūras bei simpatijas net į liturginę tikinčiųjų maldą.[11]

Trečioji ir pati įtartiniausia dvasiškių žengimo pasaulin lytis yra jų *dalyvavimas revoliucijoje* — čia pritarimu, čia net pačiu jos vykdymu. Teologinis revoliucijos problemos svarstymas šiandien yra pasidaręs toks pat aktualus,[12] kaip kadaise tirono nužudymo ar teisingo karo klausimas. Be abejo, teologija turi teisės ir net pareigos bet kurį istorijos reiškinį svarstyti dogmiškai ir vertinti morališkai. Kadangi revoliucinis sąjūdis yra virtęs mūsų laikų istorijos apraiška ir net jos eigos lytimi, todėl savaime suprantama, kodėl teologų dėmesys krypsta ir į šią lytį, ieškant jos santykio su Evangelija, vadinasi, jos vertės ar nevertės. Todėl yra galimos šiuo atžvilgiu tarp teologų įvairos nuo-

monės. Galima revoliuciją laikyti istorine nelaime (senesnioji pažiūra), bet galima laikyti ją ir normaliu istorijos eigos būdu (naujesnioji pažiūra). Šių nuomonių teisingumas priklausys nuo jų autorių įžvalgos gilumo ir nuo teologinių bei filosofinių įrodymų. Revoliucijos problema šiandien yra laisvo ginčo dalykas.

Tačiau kas kita yra nagrinėti revoliucijos klausimą teologiškai, o kas kita skelbti revoliuciją kaip "Dievo pasirodymą istorijoje" (H. Cox, J. Moltmann) ir todėl apsispręsti joje dalyvauti *praktiškai*: arba ginklu rankoje arba kuria kita tiesiogine parama, reikalaujant, kad ir pati Bažnyčia įsijungtų į revoliucinį vyksmą, nes esą tik šitoks "nelygstamas Bažnyčios užsiangažavimas yra vienintelė galimybė išvengti sunkios nuodėmės" akivaizdoje "dangun šaukiančio skurdo".[13] Revoliucija šiuo atveju yra skelbiama kaip krikščionies uždavinys.[14] Ir dvasiškiai imasi šio uždavinio, tapdami nariais partizaninių būrių bei slaptų grupių, mėginančių perversmo keliu atitiesti socialines neteisybes. Tokių dvasiškių šiandien esama ypač Pietų Amerikoje, tačiau jų esama ir Europoje, visų pirma tuose kraštuose, kur komunistų partijos stipresnės (Italijoje, Prancūzijoje) ir kur bendradarbiavimas su jomis laikomas būdu naujai tvarkai kurti.

Tai yra trys pagrindiniai keliai, kuriais dvasiškiai mūsų dienomis eina į pasaulį, norėdami parodyti, kad Bažnyčia jo nepamiršusi. Nenagrinėsime čia šių kelių tiesos ar netiesos savyje, nes tai nėra mūsų studijos uždavinys. Čia norime tik pasiklausti, ką tai visa reiškia. *Ką reiškia dvasiškių žengimas į pasaulines sritis?* Kaip jau minėta, jis yra grindžiamas pastanga paliudyti Bažnyčios buvojimą pasaulyje. Ilgus amžius Bažnyčia buvusi perdaug atsitvėrusi nuo pasaulio, perdaug nusisukusi nuo žmogiškosios kasdienos su jos darbais, kovomis ir neteisybėmis, perdaug likusi abejinga šios kasdienos sąrangai politinėje, socialinėje ir kul-

tūrinėje srityje. Visa tai turį dabar pakisti. Bažnyčia turinti gyventi ne šalia pasaulio, bet pačiame jo būties sūkuryje. Ji turinti savo žvilgį atkreipti į žemę, nes kaip tik čia yra jos pasiuntinybės laukas. Bažnyčia juk esanti, pasak II Vatikano Susirinkimo, "žmonijos istorijos" dalis (I, 27). Ieškodama "pasiliekančios buveinės", ji žengia "per šį pasaulį" (t. p.) ir "dalijasi su pasauliu ta pačia žemiškąja dalia" (I, 209). Kaip tad ji galėtų nesidomėti ta visuma, kurios dalis ji yra, ir tuo keliu, kuriuo jai skirta keliauti "į Tėvo karalystę" (I, 169)? — Reikia atvirai pripažinti, kad šis pagrindas yra nesugriaunamas. Bažnyčia ir pasaulis iš tikro nėra dvi tikrovės, esančios *šalia* viena kitos. Bažnyčia yra pasaulyje ir pasaulis. Todėl savaime ji turi sirgti jo reikalais bei rūpesčiais, nes tai esmėje yra jos pačios reikalai bei rūpesčiai, jei nenorime Krikščionybės paversti grynu spiritualizmu ir tuo paneigti ją kaip istorijoje besiskleidžiantį Kristų, turintį savyje ne tik dievybės, bet ir žmogybės pilnatvę. Naująją tad pastangą pasukti Bažnyčią į pasaulį, kad ji iš tikro pasijaustų esanti keleivė žemėje "kartu su visa žmonija" (I, 209), galima tik sveikinti, nes ji išgelbsti krikščionis nuo vienašališko žvilgio į anapus. Šia prasme Bažnyčios buvojimo pasaulyje liudijimas yra būtinas, nes šis liudijimas kaip tik ir apreiškia, kad "visa, kas tikrai žmogiška, randa atgarsį ir jų (t. y. Kristaus mokinių, *Mc.*) širdyse" (I, 169).

Visa tai pripažįstant ir net sveikinant, lieka betgi neatsakytas klausimas: kodėl Bažnyčios buvojimas pasaulyje turi būti dvasiškių paliudytas *pasaulinėmis* tarnybomis ir *pasauliniais* veiksmais? Tiesa, II Vatikano Susirinkimas pastebi, kad "ir kunigų luomo nariai kartais gali atlikti pasaulio reikalus, net turėti pasirinkę pasaulietinę profesiją" (I, 59). Tai ypač dažnai pasitaiko misijų kraštuose, kur misininkai yra ne tik dvasiškiai, bet labai dažnai ir mokytojai, ir agronomai, ir technikai, ir net gydytojai. Taip

yra todėl, kad žemas šių kraštų kultūrinis lygis reikalauja ne tik skelbti tikėjimą, bet padėti žmonėm ir pasaulinėje jų būtyje. Šia prasme misininkai visados yra ėję, kiek galėdami, pasaulines tarnybas, nesudarydami tuo jokios ypatingesnės problemos. Tačiau visai kitas yra dalykas, jei dvasiškiai aukštos kultūros kraštuose virsta darbininkais, technikais, advokatais, ūkvedžiais — ne tam, kad šių profesijų kitus išmokytų, kaip kad yra misijų kraštuose, bet tam, kad, jas vykdydami, paliudytų Bažnyčios buvojimą pasaulyje. Tai reiškia: *Bažnyčios buvojimas pasaulyje gali būti liudijimas tik pasaulišku būdu.* Juk kunigas, kaip jau minėta, eina į pasaulines sritis ne kaip pašvęstas Kunigystės sakramentu — dažnai jis savo kunigystę net slepia, — bet kaip paprastas krikščionis, nieku savo veikla nesiskiriąs nuo pasauliškio. Jis liudija Bažnyčią ne tuo, kad vykdo *bažnytinę* tarnybą, kuriai yra pašvęstas, bet tuo, kad vykdo grynai pasaulinę tarnybą: kasa anglius, stovi prie mašinos, veda sąskaitybos knygas, atstovauja besibylinėjantiem teismuose ar dėsto mokykloje matematiką. Kitaip tariant, kunigas tarsi nusivelka savo kaip dvasiškio būseną ir prisiima *pasauliškio* būseną, nes tik tokiu būdu jis galįs tapti Bažnyčios buvojimo pasaulyje liudytoju. Tai tinka ne tik pasaulinėm profesijom, bet ir tokiem pasauliniam reikalam, kaip angažavimasis kuriam nors politiniam ar socialiniam klausimui ir dalyvavimas revoliucijoje. Visur čia kunigiškieji šventimai esti pastumiami į šalį, nes visur čia jie yra nereikalingi. Visos šios sritys yra pasauliškių veiklos laukas; jei tad kunigas į jas eina, tai jis turi čia ir veikti taip, tarsi būtų pasauliškis. Kunigo susipasaulinimas yra būtina prielaida šios rūšies dvasiškių žengimui į pasaulį.

Bet kaip tik todėl mes ir laikome šitokį dvasiškių žengimą pasaulin *klystekeliu.* Visų pirma todėl, kad jis yra nereikalingas. Juk jeigu kunigas, norėdamas liudyti Bažnyčios buvojimą pasaulyje, turi prisiimti pasauliškio būseną,

tai kodėl tokiu liudytoju negali būti pasauliškis? Kodėl kunigas darbininkas, kunigas inžinierius, kunigas advokatas, kunigas politikas, kunigas revoliucininkas virsta tiltu tarp Bažnyčios ir pasaulio, o pasauliškis darbininkas, pasauliškis inžinierius, pasauliškis advokatas, pasauliškis politikas, pasauliškis revoliucininkas negali tokiu tiltu būti? Jei iš tikro *šitaip* būtų manoma, tai reikštų, kad pasauliškiai nėra laikomi Bažnyčia, kad dvasiškiai ir Bažnyčia esti sutapatinami ir kad todėl Bažnyčios samprata ir toliau lieka klerikalinė. Yra visiškai teisinga, kad Bažnyčios buvojimas pasaulyje turi būti krikščionių liudijamas. Taip pat teisinga, kad šis liudijimas gali vykti tik pasaulišku būdu. Tačiau iš šių dviejų prielaidų kaip tik ir plaukia savaiminga išvada, kad *tokiam liudijimui yra pašaukti pasauliškiai.* Būdami Bažnyčia, pašvęsti Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentais, pasauliškiai tuo pačiu yra tiesiog įpareigoti liudyti Bažnyčios buvojimą pasaulyje tuo, kad jie atlieka pasaulines tarnybas Evangelijos dvasia. Kokios prasmės gali čia turėti dvasiškių susipasaulinimas? Juk šis susipasaulinimas nėra dvasiškiui tikras, nes dvasiškis niekad pasauliškiu virsti negali: Kunigystės sakramentas yra neišdildomas. Eidamas kurią nors pasaulinę tarnybą, ne būtinybės verčiamas, kaip misijų kraštuose, bet liudijimo vedamas, dvasiškis virsta savotiška pasauliškio kauke, po kuria slypi dvasiškio būtis. Subjektyviai jis gali pasaulinėm pareigom atsidėti ir labai nuoširdžiai, tačiau objektyviai jis yra ir pasiliks tiktai kaukė, prisiėmusi pasauliškio būseną, todėl savotiškai apgaulinga. Galimas daiktas, kad kaip tik čia ir glūdi pagrindas, kodėl kunigų darbininkų sąjūdis, suklestėjęs po II pasaulinio karo, nieko ypatingo nepasiekė. Kai kunigas darbininkas netenka darbo fabrike todėl, kad organizavo streiką, tai jis nei miršta badu, nei eina elgetautų, o kreipiasi į vyskupą, kad jam skirtų kitą užsiėmimą. Dvasiškis, veikdamas pasaulyje pasauliškai, prisiima tik pasau-

liškio išvaizdą, bet niekados ne jo tikrovę ir ne jo likimą. Štai kas padaro, kad dvasiškių žengimas pasaulin šiandien anaiptol nėra kelias į sąmoningą dvasiškių ir pasauliškių vienybę, nes ši vienybė yra galima tik tarp dvasiškio kaip tikrovės ir pasauliškio kaip tikrovės.

Tačiau dvasiškio tikrovė šiandien yra susvyravusi: dvasiškis, sakoma, esąs pasimetęs savyje: "Jis yra patekęs į savos tapatybės krizę; jis nežino, kas jis yra; į jį sudėtuose tikinčiųjų lūkesčiuose jis neranda aiškaus vaizdo, kas jis turėtų būti ir ką turėtų veikti. Nemaža kunigų jaučiasi todėl esą nereikalingi žmonės".[15] Atoveika šiam jausmui esanti įvairi: viena kunigų grupė einanti bažnytinę savo tarnybą ir toliau, kaip ėjusi, nepaisydama, ar šitoks jų nusistatymas "derinasi su nauja religijos samprata" (p. 178); antra grupė atsisakanti kunigystės, nes sakramentinėje savo tarnyboje ji nerandanti žmogiškosios būties patenkinimo (plg. p. 179); trečia grupė mėginanti "naują Bažnyčios linkmę po II Vatikano Susirinkimo praktiškai vykdyti" (p. 179), ieškodama naujo kunigui vaizdo bei pavyzdžio ir net mėgindama tokį vaizdą bei pavyzdį kurti. Iš šios trečios grupės kaip tik ir kyla tie dvasiškiai, kurie, nors ir nemesdami kunigystės formaliai, imasi pasaulinių pareigų, nes esą įsitikinę, kad "tikrosios pamaldos yra ne šventykloje prie altoriaus, bet Dievo valios vadovaujama bei palaikoma elgsena kasdienoje" (p. 178). Todėl jie šiai kasdienai visų pirma ir atsideda. "Seniau buvę galima kunigo tarnybos išmokti: laikyti Mišias, sakyti pamokslus, krikštyti ir tt. Tuo tarpu šiandien reikia padėti žmogui susivokti jam nesuprantamoje tikrovėje, kurioje jis ieško savo buvimo prasmės. Kunigas turįs parodyti jam kelią, jis turįs žmogui pagelbėti šį kelią rasti Evangelijos būdu. Kunigas turįs krikščionis paremti, jiem aiškinantis savo buvimą".[16]

Teikiant šiem žodžiam įprastinę prasmę, jie atrodo esą mum girdėti labai seniai. Juk visais laikais kunigas yra

stengęsis būti žmogaus vadovas, patarėjas ir pagelbininkas, ieškant gyvenimo prasmės ir mėginant susivokti mįslingoje tikrovėje. Tačiau ši kunigiškoji pagalba seniau yra buvusi *sakralinio* pobūdžio, nes kilusi iš tikėjimo: iš Evangelijos, iš Bažnyčios mokymo, iš sakramentinės praktikos. Iš šių šaltinių kunigas sėmęsis išminties, patardamas bei pagelbėdamas tikintiesiem. Todėl tarp tarnybos šventykloje ir tarnybos žmogui kasdienoje jis nejautęs skilimo. Priešingai, tarnyba žmogui kasdienoje jam buvusi ne kas kita, kaip tarnybos šventykloje konkretus tęsinys. Tuo tarpu dabar tarnyba žmogui esti suprantama profanine prasme: tai psichologinė, sociologinė, politinė, profesinė ir net ekonominė pagalba. Susivokti nesuprantomoje tikrovėje šiandien reiškia ne filosofinį šios tikrovės pažinimą, bet praktinį jos apvaldymą darbu ir technika. Ieškoti savo buvimo prasmės šiandien reiškia ne peržengti šio buvimo ribas, bet kaip tik pasilikti šiose ribose ir jose rasti savą uždavinį. Aiškintis savo buvimą šiandien reiškia ne klausti, kam žmogus gyvena žemėje, kaip tai esame mokęsi vaikystės metais katechizme, bet tai reiškia susirasti savo vietą visuomenėje ir įsijungti į šios visuomenės kaitos vyksmą. Todėl kai kunigas ryžtasi būti žmogaus vadovu, patarėju ir pagelbininku *šiuo atžvilgiu,* jis savaime darosi priverstas savo išmintį semtis iš psichologijos, sociologijos, ekonomikos, istorijos, antropologijos ir įvairių kitų pasaulinių mokslų; kitaip sakant, jis yra priverstas savus patarimus bei nurodymus teikti žmogui ne religine, bet pasauline prasme. Tai reiškia: *ir kaip sielovadis kunigas turi susipasaulinti.*

Užtat čia ir atsiranda plyšys tarp kunigo tarnybos šventykloje ir jo tarnybos žmogui, nes tarp šių dviejų tarnybos rūšių tvylo praraja. Tarnyba šventykloje yra, tiesa, taip pat žmogui, tačiau žmogui puolusiam, Kristaus atpirktam, pašauktam juo sekti, ryškinant savyje jį patį kaip pirmavaizdį, pagal kurį žmogus yra Dievo sukurtas. Tuo

tarpu minėti pasauliniai mokslai nepažįsta nei puolimo, nei atpirkimo; nei kaltės, nei atleidimo, nei šventumo, tobulėjant sakramentiniu būdu; nes jie nepažįsta žmogaus sukūrimo ir gyvenimo po mirties. Jie pažįsta tik šiapusinį žmogų, visa savo būtimi išsisemiantį žemės reikalais ir jos siekiais. Šios prarajos akivaizdoje todėl ir kyla klausimas, kur yra kunigo tarnybos tikroji vieta: šventykla ar kasdiena? Šis klausimas anksčiau iš viso nekilo, nes kasdiena buvo šventyklos pratęsimas. Dabar betgi, kai kasdiena yra laikoma grynai profanine, šis klausimas stipriai drumsčia dvasiškių sąmonę ir padaro, kad "kunigo tarnyba šiandien yra atsidūrusi kryžkelėje".[17] Nevienas dvasiškis apsisprendžia *kasdienos* naudai, dažnai net neigdamas sakralinės srities, vadinasi, šventyklos, reikšmę bei prasmę apskritai arba skirdamas jai tik antraeilės svarbos. Nevienas dvasiškis, kaip pastebi J. Pieperis, sakramentinius veiksmus, ypač Eucharistiją, laiko "grynai žmogiškaisiais porengiais (Veranstaltung), kuriuose objektyviai ir nepriklausomai nuo sąmonės iš viso nieko neįvyksta".[18] Vadinasi, net ir sakramentinė sritis dabar esti tiek suantropologinama, jog dieviškasis jos pobūdis dingsta, palikdamas tik žmogiškojo psichologinio pergyvenimo kiautą.

Sielovados supasaulinimas perkelia dvasiškį į pasauliškio būseną gal net dar apgaulingiau, negu ėjimas pasaulinių tarnybų ar angažavimasis konkretiem pasauliniam klausimam. Dvasiškis, manydamas, kad psichologinės, sociologinės, politinės, ekonominės ar kurios kitos pasaulinės pagalbos teikimas žmogui sudaro jo *kunigiškąjį* pašaukimą, dažnai nė nenujaučia, kaip labai jis susitapatina su pasauliškiu, nepasiekdamas šiojo aukščio. Juk pasauliškiai atsideda visiem aniem minėtiem mokslam, turintiem dabar sudaryti sielovados turinį, *pasidalinę*: vieni yra psichologai, antri sociologai, treti politikai, ketvirti gydytojai ir tt. Antropologija, kurios objektas yra žmogus, šiandien yra

nepaprastai išsišakojusi. Tuo tarpu dvasiškis, mėgindamas sielovadą suantropologinti, turėtų visas jos šakas šakeles apimti *pats vienas*. Argi tokiu atveju būtų įmanoma peržengti diletanto lygį? Argi tada ir ana visa pasaulinė pagalba tikinčiajam, kuri šiandien taip labai pabrėžiama, nepasiliktų paviršutiniška ir todėl apgauli? Ar nedaugiau laimėtų tikintysis, ieškąs pasaulinės pagalbos, kreipdamasis į pasauliškį, kuris yra šios pagalbos žinovas ir savo žiniomis vykdo artimo meilės įsakymą? Profesinis pasauliškio patarnavimas žmogui yra giliausia savo esme ne profaninis, bet sakralinis veiksmas, nes liečia žmogų kaip Viešpaties kūrinį, ištiktą to ar kito negando, kurio pašalinimas ir virsta dalyvavimu išganomojoje Kristaus pasiuntinybėje. Juk argi Kristus negydė ligonių? Ar jis nemaitino alkanųjų? Ar netaikė susivaidžiusiųjų? Tą patį daro ir pasauliškis gydytojas, ir pasauliškis ekonomistas ar pramonininkas, ir pasauliškis advokatas, būdami šiem darbam pasiruošę ir todėl galį teikti visiškai tikrovinės pagalbos. Dvasiškis tuo tarpu, bandydamas eiti sielovadoje pasauliniu keliu, visados liks tik pasauliškio pamėgdžiotojas. Štai kodėl vokiečių rašytojas katalikas R. Kraemer-Badonis griežtai pasisako prieš dvasiškių diletantizmą pasaulinėse srityse: "Jei teologai domisi menine, politine ar kuria kita šiapusine sritimi, tai jie turi pareigos arba išvystyti nepaprastai savo protą arba, jei tai jiem greičiausiai nepasisektų, išmokti naujos teologinės disciplinos, būtent: tylos".[19] Visoks dvasiškių mėginimas sekti pasauliškiu, juo nesant, graso pavojumi sulėkštinti sielovadą ir net iškreipti jos esmę: užuot gilinus žmogaus santykį su Dievu, sielovada virsta gvaldymu žmogaus santykių su artimu ar su daiktu grynai pasaulinėje srityje. Tačiau tai yra *pasauliškių* veiklos sritis, kurioje dvasiškis visados yra nenamie. Dvasiškiui tapti pasauliškiu yra nelemta nė vienu atveju, neišdavus paties savęs.

c. *Pasauliškių žengimas į Bažnyčią*

Pasauliškių žengimas į Bažnyčią vyksta atvirkščiu būdu: *pasauliškis trokšta susidvasiškinti.* II Vatikano Susirinkimui paskelbus, kad "pasauliškių apaštalavimas... Bažnyčiai visados yra būtinas" (II, 133) ir kad pasauliškiai apaštalauja "ir Bažnyčioje ir pasaulyje" (II, 144), jie šiandien yra ypatingai panūdę apaštalauti kaip tik *Bažnyčioje,* vadinasi, dalyvauti "Bažnyčios gyvenime ir veikime" (II, 145). Šis pasauliškių dalyvavimas yra labai įvairus bei platus: jis reiškiasi tiek liturgijoje (maldos, skaitymai, kai kur net pamokslai, šv. Komunijos dalinimas) tiek sielovadoje (vaikų katechizacija, jaunavedžių paruošimas, religijos dėstymas mokyklose, veikla tarp jaunimo, ligonių bei senelių lankymas, labdaros darbai), tiek administracijoje (įvairios parapijų ir vyskupijų tarybos), tiek galop bendros bažnytinės linkmės bei sąrangos apsprendime (diecezijiniai ir tautiniai sinodai). Visose šiose grynai bažnytinėse srityse pasauliškiai reiškia teisių dalyvauti ir praktiškai jau dalyvauja. Galima net pagrįstai tvirtinti, kad jų dalyvavimas platės ir jų įtaka gilės. Atrodo, kad pasauliškiai bent vieną II Vatikano Susirinkimo teiginį yra tikrai įsisąmoninę, būtent: "Bažnytinėse bendruomenėse jų veikla yra taip reikalinga, jog be jos net ir ganytojų apaštalavimas dažniausiai negali pilnai pasiekti savo tikslo" (II, 145). Ir niekas negali neigti, kad tai yra gera. Būdami tikri Bažnyčios nariai, dar daugiau: būdami Bažnyčia, pasauliškiai stengiasi imtis pareigų ir Bažnyčioje, ne tik pasaulyje. Net galima būtų čia įžiūrėti pradinės Bažnyčios atsigavimą, kurioje pasauliškiai ėjo visas tas bažnytines tarnybas, kurios nereikalavo Kunigystės sakramento galios. Tai pasauliškius

arčiau susieja su Bažnyčia kaip institucija, kuri tokiu atveju esti pergyvenama kaip *jų pačių* institucija: jų tvarkoma, aprūpinama, apsprendžiama ir todėl įpareigojanti atsakyti už ją tiek prieš žmones, tiek prieš Dievą.

Svarbiausia čia betgi yra tai, kad, šias tarnybas eidami, pasauliškiai lieka ir toliau *pasauliškiais*. Tiesa, jie eina jas, tik vyskupui leidus. Tačiau leisdamas, vyskupas čia atsiremia į pačių pasauliškių sakrališkumą, būtent, į Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentus, *nepašvęsdamas* jų šiom tarnybom, kaip kad yra, sakysime, kunigo atveju, kurio pareigom Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentų nepakanka. Kitaip tariant, pasauliškių dalyvavimas bažnytinės bendruomenės gyvenime bei veikime neįjungia jų į dvasiškių luomą. Jie čia dalyvauja *kaip pasauliškiai,* vadinasi, kaip savarankiškas bažnytinis luomas, kuris ne tik liudija Bažnyčios buvojimą pasaulyje, bet ir vykdo eilę pareigų Bažnyčioje kaip regimoje istorinėje institucijoje. Šių pareigų vykdymas kaip tik ir padaro, kad pasauliškiai tampa ne hierarchijos veiklos medžiaga, bet sąmoningi bei atsakingi jos bendradarbiai. Taip pat šių pareigų ėjimas parodo, kad čia neužtrinama skirtumo tarp dvasiškio ir pasauliškio, bet kad hierarchijos primatas bažnytinėje bendruomenėje yra išlaikomas visa jos pilnatve. Nes hierarchijos reikšmė išeina aikštėn ne tada, kai pasauliškiai yra tyli minia, bet kaip tik tada, kai jie uoliai veikia Bažnyčios gyvenime, žinodami betgi, kad šis gyvenimas giliausiu savo pagrindu rymo ant hierarchijos kaip apaštalų įpėdinių. — Kokia tad prasme galima kalbėti apie pasauliškių norą susidvasiškinti?

Kalbėdami apie apaštališkąją įpėdinystę (successio apostolica), mes paprastai turime galvoje *vyskupus.* Kunigai dalyvauja šioje įpėdinystėje todėl, kad yra vyskupo pašvęsti, paskirti bei įgalioti, tapdami jo pratęsimu tikinčiųjų bendruomenėje ir todėl veikdami vyskupo vardu. Tai apaštališkosios įpėdinystės samprata, jau randama "Di-

dachėje", šiame seniausiame po Naujojo Testamento krikščionių rašte (ca 80-100). Ši samprata yra kat. Bažnyčioje vyravusi visais amžiais, būdama jos skirtis nuo protestantizmo ir jungtis su Rytų Bažnyčia. Bet štai, mūsų dienomis norima šią sampratą išvaduoti "iš teisinio ir klerikalinio susiaurinimo", išplečiant ją "visom charizmatinėm tarnybom".[20] Šių tarnybų arba dovanų esama betgi, kaip žinome iš šv. Povilo laiško korintiečiam, gana įvairių: stebuklų darymas, ligonių gydymas, kalbėjimas kalbomis, kalbų aiškinimas, pranašavimas, mokymas, dvasių skyrimas ir tt (plg. 1 Kor 12, 1-11; 27-30). Visos šios dovanos, *teoriškai* kalbant, turėtų Bažnyčioje būti ir šiandien kaip apaštališkojo veikimo paveldėjimas. *Praktiškai* tačiau dabar bandoma tik kai kurias jų jungti su apaštališkąja įpėdinyste, būtent: pirmoje eilėje pranašavimą ir mokymą. "Kad vyskupai yra apaštalų įpėdiniai, tai jau seniai pripažintas katalikų teiginys. Bet ar esame atkreipę pakankamo dėmesio į tai, *ar* ir iš *ko* savo tarnybas yra perėmę pranašai ir mokytojai?", klausia A. Dulles.[21] Šiuo klausimu autorius kaip tik ir įtaigoja, kad pranašai esą ypatingomis dovanomis pažymėti asmens, iš dalies buvę keliaujantieji (Judas Barsabas, Silas, Agabas), iš dalies sėslūs ir net vadovaujantieji (plg. p. 259). Jie nebuvę nei apaštalai, nei evangelistai, nei mokytojai, nei ekstatikai. Tai buvusi ypatinga pradinės Bažnyčios žmonių rūšis ir turėjusi ypatingą tarnybą (t. p.). Tai buvę pasauliškiai, tarp jų ir moterys (plg 1 Kor 11, 5). Šis pranašiškasis pradas pasilikęs Bažnyčioje visus amžius, nors ir buvęs nuolatinėje įtampoje su kunigiškuoju pradu (plg. p. 260, 262): "Bažnyčios vyrai nuolatos mėginę užslopinti pranašystę, kadangi ji esanti trukdantis pradas" (p. 262). Tačiau II Vatikano Susirinkimas, pripažindamas, kad "šventoji Dievo Tauta taip pat yra pranašaujamosios Kristaus galios dalininkė" (I, 30), paskatinęs atsigauti šią dvasiškių beveik nuslėgtą dovaną,

taip kad dabar esą būtina "pasaulio istorijos eigą nepalikti, jos nestebint"; dabar reikią "tyrinėti laiko ženklus ir iš naujo aiškinti jo teorijas bei tikslus ryšium su šios dienos pasauliu" (p. 262). Tai ir esanti pranašiškoji tarnyba, paveldėta iš pradinės apaštalų valdomos Bažnyčios. Todėl pranašai ir galį būti vadinami turį apaštališkąją įpėdinystę.

Tas pat reikią pasakyti ir apie *mokytojus*. Egzegetai kreipia mūsų dėmesį į tai, kad šv. Povilas mokytojus stato tuoj pat po pranašų, o šiuos po apaštalų: "Taip Dievas pastatė Bažnyčioje vienus kaip apaštalus, kitus kaip pranašus, trečius kaip mokytojus" (1 Kor 12, 28). Kas yra buvę šie mokytojai, stovį šalia apaštalų ir pranašų, sunku pasakyti, nes juk mokė ir apaštalai, ir vyskupai, ir kunigai, ir galop pranašai. Mokomoji tarnyba savyje apima kiekvieną Evangelijos skelbimą bei tikinčiųjų paraginimą bei patarimą. Tačiau, matyt, būta pradinėje Bažnyčioje ypatingų žmonių, atsidėjusių mokymui. Jie, kaip ir pranašai, iš dalies buvę keliaujantieji, iš dalies susiję su savomis bendruomenėmis ir atsidėję katechumenam paruošti.[22] Kiekvienu atveju mokytojai buvę sudedamasis pirminės krikščionių bendruomenės pradas. Šis pradas vėliau reiškęsis veikla pamokslininkų, misininkų ir galop teologijos profesorių (plg. p. 265-266), kuriais šiandie, kaip ir visais laikais, *gali* būti ir pasauliškiai. Juk "tam tikra prasme visi tikintieji yra teologai" (p. 266). Skirtumas tarp jų esąs tik kiekybinis, o ne kokybinis: vieni žino bei gali daugiau, o kiti mažiau; vieni moko vaikus katechizmo, kiti studentus dogminės teologijos. Tačiau turinys ir tikslas yra visų tas pat. Štai kodėl "apaštalo autoritetas yra, be abejo šiek tiek savas ir teologijos mokslininkui" (p. 267). Tuo labiau jis yra savas tam, kuris moko nuo altoriaus, nors būtų ir pasauliškis. Šia prasme todėl ir galima kalbėti apie apaštališkąją mokytojo įpėdinystę, net jeigu jis nebūtų nei vyskupas, nei kunigas, nei diakonas. "Juk kas gi yra tasai

veiksnys (agens) mokomosios bažnytinės tradicijos išsivystyme? Šventasis Raštas? Įsikūnijęs Žodis? Ar Šventosios Dvasios apšviestas krikščioniškasis Dievo Tautos protas?" (p. 266). Šiandien teologijoje stipriai linkstama kaip tik šią trečiąją galimybę laikyti anuo veiksniu ir todėl į mokomąją pareigą žiūrėti kaip į bendrą pareigą.

Visos šios pastabos iš sykio atrodo neturinčios ryšio su mūsų klausimu arba pasauliškio susidvasiškinimu, nes, net ir pripažinus pranašam ir mokytojam apaštališkąją įpėdinystę — platesne prasme, panašia bendrajai visų tikinčiųjų kunigystei,[23] — pasauliškiai pranašai ir mokytojai kiekvienu atveju ir toliau lieka *pasauliškiais.* Betgi visa tai tučtuojau pasirodo kitokioje šviesoje, kai apaštališkosios pranašų ir mokytojų įpėdinystės teoriją sugretiname su kita šiandieninės teologijos teorija, liečiančia Kunigystės sakramento išskleidimą. Mat, Kunigystės sakramentas skiriasi nuo kitų sakramentų tuo, kad jis yra *kelialypis.* Savo esmėje jis yra vienas. Tačiau šią esmę jis skleidžia įvairiopu būdu. Pagal dabartinį kat. Bažnyčios mokslą Kunigystės sakramentas yra trilypis: diakonas, kunigas ir vyskupas — štai tie trys Kunigystės sakramento laiptai, kuriais jis *statmeniškai* žengia į savo pilnatvę vyskupo šventimuose. Tačiau naujoje teologijoje yra kilusi mintis, ar negalima būtų Kunigystės sakramento skleisti ir *gulstiniu* būdu. Kitaip sakant, ar šalia diakono, kunigo ir vyskupo negalėtų būti ir kitų asmenų, pašvęstų Kunigystės sakramentu, kurie nebūtų nei diakonai, nei kunigai, nei vyskupai? K. Rahneris teigia, esą "nėra jokia dogma..., kad tik vyskupo, kunigo ir diakono tarnybos perteikimas gali būti sakramentas".[24] Tai esanti viduramžių teologijos pažiūra, kuri šį trilypumą išvystė ir krikščionių sąmonėn įdiegė. Pasak Rahnerio, esą visiškai įmanoma, kad ir kitos bažnytinės tarnybos galėtų būti pašvęstos *sakramentiškai,* pav. religijos dėstytojas galėtų būti pašvęstas ne diakonu, ne kunigu,

ne vyskupu, bet paprasčiausiai — *mokytoju* (plg. p. 195). Tas pat galėtų būti ir su kitomis bažnytinėmis tarnybomis, sakysime: tasai, kuris ypatingai vykdo kritinę pareigą, sekdamas visuomeninius sąjūdžius, galėtų būti sakramentiškai pašvęstas *pranašu*; tasai, kuris imasi vadovauti parapijos valdymo reikalam, pavyzdžiui, parapijos komiteto pirmininkas, galėtų būti taip pat sakramentiškai pašvęstas *vadovu* arba *seniūnu* (Gemeindeleiter) ir tt. Trumpai tariant, Kunigystės sakramentas galėtų būti išplėstas gulstiniu būdu, apimdamas visas svarbesnes bažnytines tarnybas.

Mūsų reikalui nesvarbu, ar Bažnyčia iš tikro galėtų Kunigystės sakramentą *šitaip* išplėsti: nei Šventraštis, nei tradicija gulstinių šio sakramento laipsnių nepažįsta. Bet tai išspręsti yra pačios Bažnyčios dalykas. Mum čia įdomi tik pati teorija, paskelbta vieno iš žinomiausių dabarties teologų, nes šioje teorijoje kaip tik ir atsispindi tai, ką vadiname pasauliškių sudvasiškinimu. Juk mokytojo, pranašo, vadovo tarnybas Bažnyčioje gali vykdyti ir dabar jau daug kur vykdo pasauliškiai. Kokios tad prasmės turėtų dar teikti jiem ypatingų šventimų? Kunigystės sakramentu pažymėtas žmogus yra jau dvasiškis. Ar jis vadinsis mokytojas, ar pranašas, ar vadovas, ar diakonas, kiekvienu atveju jis yra priėmęs bent pirmąjį Kunigystės sakramento laipsnį ir todėl tapęs tikru dvasiškiu, įsijungdamas į dvasiškių luomą ir būseną. Kokiai tarnybai jis yra šį sakramentą priėmęs, čia neturi reikšmės. Plėsti tad Kunigystės sakramentą gulstiniu būdu reikštų iš naujo sudvasiškinti bažnytines tarnybas, paverčiant jas net sakramentinėmis ir tuo būdu savaime iš jų išskiriant pasauliškius *kaip pasauliškius*. Nes pasauliškis, norėdamas Bažnyčioje mokyti, turėtų būti pašvenčiamas dvasiškiu, vadinamu 'mokytojas'; pasauliškis, norėdamas vadovauti bažnytiniem parapijos ar diecezijos reikalam, būtų pašvenčiamas dvasiškiu, vadina-

mu 'vadovas'; pasauliškis, norėdamas ypatingai atsidėti laiko ženklam aiškinti ir patį bažnytinį gyvenimą kritiškai vertinti, būtų pašvenčiamas dvasiškiu, vadinamu 'pranašas'. Visi šie tarnybininkai būtų nebe pasauliškiai, bet jau dvasiškiai. Eidami minėtas tarnybas, jie remtųsi nebe savo *kaip pasauliškio* sakrališkumu, kylančiu iš Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentų, bet savo ypatingų šventimų galia, kylančia iš Kunigystės sakramento ir įjungiančia žmogų į hierarchiją. Jeigu taip iš tikro įvyktų, vadinasi, jeigu K. Rahnerio teorija neliktų tik teorija, tai čia būtų tik pakartota tas pat, kas yra jau buvę senovėje, kai visos bažnytinės tarnybos, kaip minėta, buvo sudvasiškintos ir kai pasauliškis *kaip pasauliškis* niekur negalėjo veikliai reikštis. Dar daugiau: gulstinis Kunigystės sakramento išplėtimas pasauliškius tik dar labiau atitvertų nuo dvasiškių, nes senovės dvasiškiai (lektoriai, ostiarijai, egzorcistai, akolitai, subdiakonai) buvo nesakramentiniai dvasiškiai, tuo tarpu naujieji dvasiškiai (mokytojai, vadovai, pranašai) jau būtų *sakramentiniai* ir tuo pačiu nebe pasauliškiai giliausia dogmine prasme. Net jeigu šie naujos rūšies dvasiškiai ir buvotų tarp pasauliškių, turėdami šeimas ir pragyvendami iš pasaulinės tarnybos, tai dvasiškio pobūdis jiem anaiptol nedingtų, kaip jis nedingsta vedusiem ir žemę dirbantiem Rytų Bažnyčios kunigam.

Sugretinus dabar abi minėtas teologines teorijas — mokytojų bei pranašų apaštališkąją įpėdinystę ir tų pačių mokytojų bei pranašų sudvasiškinimą — tuojau pat aiškėja vidinės jų sąjos: abi teorijos — nors gal ir nesąmoningai — siekia svarbesnes bažnytines tarnybas ir toliau laikyti *dvasiškio sritimi*. Nors jas gali eiti ir pasauliškiai, tačiau apaštališkąja įpėdinyste jos yra susiejamos su apaštalais kaip kunigystės pilnybės nešėjais, tad esą nuosekliau, jei tie, kurie šias tarnybes vykdo ir aną apaštališkąją įpėdinystę turi, būtų pašvęsti Kunigystės sakramentu ir virstų dva-

siškiais. Pasauliškis *kaip pasauliškis* vis dar atrodo nesąs tinkamas minėtom tarnybom. Reikią tad išplėsti kunigystę, kad pasauliškis tarnybininkas taptų dvasiškiu, išsijungdamas iš pasauliškio būsenos.

Būdingas šios rūšies pavyzdys yra *savarankiško diakonato* atgaivinimas. Labai ilgus amžius diakonatas, kaip jau minėta, yra buvęs tik laiptai kunigystėn, neteiktinas tiem, kurie nenorėtų ar negalėtų vėliau tapti kunigais (plg. can 973, 1). Tačiau II Vatikano Susirinkimas nutarė, kad "ateityje diakonatas galės būti atstatytas kaip atskiras ir nuolatinis hierarchijos laipsnis" (I, 58). Kur ir kaip tai galės būti padaryta, Susirinkimas paliko nuspręsti "vietos vyskupų konferencijom, pačiam popiežiui pritariant" (t. p.). Taip pat "popiežiui sutinkant, šis diakonatas galės būti suteiktas vyresnio amžiaus vyram, net turintiem žmonas" (t. p.). Tačiau nevedusiem, kurie bus pašvęsti diakonais, "turi ir toliau galioti celibato įstatymas" (t. p.). Tuo būdu bažnytinėje hierarchijoje atsigavo vienas laipsnis, kuris anksčiau buvo buvęs tik kunigo prietiltis.[25] Trilypis Kunigystės sakramentas dabar reiškiasi jau ir socialinėje srityje trijų realių nešėjų lytimi, nes neviena vyskupų konferencija jau yra nutarusi diakonatą atgaivinti, ir nevienas vyskupas jau yra eilę vyrų — net ir vedusiųjų — diakonais pašventęs.

Kokios yra šio savarankiško diakono pareigos Bažnyčioje? Jas II Vatikano Susirinkimas šitaip apibūdina: "Diakono pareiga, kiek tai kompetentingos vyresnybės pavedama, iškilmingai krikštyti, sergėti ir dalyti Eucharistiją, Bažnyčios vardu paliudyti ir laiminti santuoką, nešti ligoniam viatiką, skaityti tikintiesiem Šventąjį Raštą, mokyti ir raginti žmones, vadovauti tikinčiųjų kultui ir maldai, teikti sakramentalijas, būti prie mirštančiųjų ir atlikti laidotuvių apeigas" (I, 57). Lengva suprasti, kad visos šios pareigos jokių šventimų nėra reikalingos; jos reikalingos tik

"kompetentingos vyresnybės", vadinasi, vyskupo pavedimo. Jas gali atlikti kiekvienas pasauliškis — vyras ir moteris, — tokį pavedimą turįs. Jas nevienas pasauliškis šiandien iš tikro jau ir atlieka. Nėra tokios bažnytinės tarnybos, kurią atlieka diakonas, o kurios *negalėtų* atlikti pasauliškis, vyskupo pavestas, kaip tai yra, sakysime, kunigo atveju: konsekruoti duoną ir vyną, atleisti nuodėmes, teikti Ligonių sakramentą negali pavesti joks vyskupas jokiam pasauliškiui, nes šiom tarnybom žmogus turi būti pašvęstas. Tuo tarpu diakono atveju šventimai neturi būtino ryšio su jo vykdomais veiksmais. Štai kodėl J. Hornefas, ieškodamas diakonato esmės, randa ją "tarnyboje žmogui kiekvienu kūno bei sielos reikalu; tai tarnyba Dievui ir tarnyba broliui, tai labdara ir liturgija, ankštai susieta su viena kita".[26] Tačiau ar tai netinka kiekvienam krikščioniui? Ar tarnavimo — diaconia in Christo — nėra kiekvieno tikinčiojo uždavinys žemėje? Ar tad diakonatas šiuo atžvilgiu kuo nors skiriasi nuo visų kitų tiek dvasinių, tiek pasaulinių tarnybų? O jei nesiskiria, tai jis tada ir yra ne kas kita, kaip dvasiškijos sąrangos ir jos veiklos išplėtimas į tokias sritis, kurias gali apimti ir pasauliškiai, ir į tokias tarnybas, kurias pasauliškiai gali eiti ir praktiškai jau eina. Užtat vadovaujantieji Vokietijos pasauliškiai ir pasisakė *prieš* savarankišką diakonatą, nes jis esąs ne kas kita kaip pasauliškio einamų tarnybų sudvasiškinimas, sudvasiškinant tuo būdu ir patį pasauliškį.[27]

Dar būdingesnis pasauliškių sudvasiškinimo pavyzdys yra mūsų dienomis vis garsiau reiškiamas reikalavimas teikti Kunigystės sakramentą ir *moterim*. Nesvarstysime čia klausimo, ar ligšiolinis moters išskyrimas iš kunigiškosios tarnybos — "Kunigystę tikrai (valide) priima tiktai pakrikštytas vyras" (can 968,1) — turi dogminį pagrindą ar yra tik bažnytinė tradicija. Kai kurie žinomi teologai, sakysime, J. Daniélou,[28] mano, esą nebūtų dogminių sun-

kenybių pašvęsti moterį kunigu. Bet tai mūsų klausimui neturi reikšmės. Mum čia rūpi tik patirti tą *polinkį*, iš kurio minėtas reikalavimas kyla ir kuris, mūsų pažiūra, atskleidžia, kaip menkai pasauliškis suvokia bei vertina savą sakrališkumą. Norėdamas eiti kurią nors svarbesnę tarnybą Bažnyčioje, jis tuojau reikalauja arba bent nori būti jai pašvęstas — net sakramentiniu būdu, vadinasi, tapti dvasiškiu, nors ana tarnyba šventimų anaiptol nėra reikalinga. Moterų kunigystės atveju visa tai išeina aikštėn ypatingai ryškiai.

Sakysime: J. Petersas, olandų basasis karmelitas ir moters kunigystės šalininkas, klausia: "Argi moteris sava žmogiškąja būsena ir savaip susiklosčiusiu žvilgiu į religinę tikrovę yra nepajėgi teikti Bažnyčios pasiuntinybei savo kūrybinio įnašo, vadinasi, perteikti išganymo malonės šio laiko ir šios vietos žmonėm?".[29] Klausimas teisingas savo turiniu, tačiau klaidingas savo išvada. Niekas niekados neteigė, kad moteris esanti nepajėgi dalyvauti, perteikiant išganymo malonių konkrečiam žmogui. Bažnyčios mokslas, kad moteris gali krikštyti, kad ji santuokos metu teikia Moterystės sakramentą savam vyrui, kad ji gali mokyti religijos, veikliai dalyvauti Dievo Žodžio liturgijoje, dalinti šv. Komuniją, sakyti pamokslų, studijuoti ir dėstyti teologiją, — šiuo mokslu Bažnyčia moters niekuo neskiria nuo vyro: vyskupui leidus, visas šias bažnytines pareigas gali eiti tiek vyras, tiek moteris; ji jas mūsų dienomis jau daug kur ir eina. Nes pasauliškio sakrališkumas, kilęs iš Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentų, yra visiem lygiai toks pat — ir vyrui ir moteriai. Daryti iš to betgi išvadą, esą moters pajėgumas perteikti išganymo malonių reikalauja jai ir Kunigystės sakramento, yra klaida, nes to nereikalauja nė vyro pajėgumas. *Kunigystė yra ypatinga tarnyba,* ir Bažnyčios reikalas yra spręsti, kas šiai tarnybai gali būti pašvęstas. Galimas daiktas, kad ir moteris. Tačiau tai neturi

nieko bendro su moters pajėgumu ar nepajėgumu teikti savo įnašą Bažnyčios pasiuntinybei. Ji teikia šį įnašą, kaip ir vyras, *pasaulietiniu sakrališkumu,* visiškai nepriklausomai nuo kunigiškųjų šventimų.

Tokios pat vertės yra ir kito olandų teologo R. J. A. van Eydeno pastaba. Jis teisingai sako, kad "visose žmogaus gyvenimo srityse esama abipusio pasipildymo" tarp vyro ir moters. Kodėl tad jo neturėtų būti kunigystėje? "Kunigystei, kurią vykdo tiktai vyras, stinga moteriškojo papildo; todėl ji negali niekad pasiekti visos savo žmogiškosios pilnatvės".[30] Ši pastaba yra teisinga tik ten, kur kunigo tarnyba peržengia šventimų ribas ir eina tokias pareigas, kurios su šventimais nėra būtinai surištos, kaip tikybos mokymas, vadovavimas jaunimui, labdaros darbai ir tt. Čia iš tikro moteris gali būti papildas, praturtindama šias pareigas, kaip Eydenas prasmingai sako, "naujomis įžvalgomis, nauja iniciatyva, nauja intuicija, kitokiu taktu" (t. p.). Bet kaip tik šitos pareigos Kunigystės sakramento ir nereikalauja. Jas gali moteris eiti — pakartodami pabrėžiame: *jau ir eina,* — ir nebūdama kunigas. Tuo tarpu tokios kunigo pareigos, kurios *esmiškai* yra susijusios su šventimais, nepriklauso nei nuo vyro, nei nuo moters psichologijos ir todėl negali būti papildomos. Laikyti Mišias, teikti Atgailos ir Ligonių sakramentus negalima nei vyriškai, nei moteriškai, nes visa tai kunigas daro ne savo, bet *Kristaus* vardu. Kaip tad čia būtų galima "tą patį darbą atlikti kitokiu būdu", kaip to norėtų Eydenas, reikalaudamas moteriai kunigystės (t. p.)? Manyti, kad pati kunigystė kaip galia teikti sakramentus galėtų būti vykdoma vyriškai ar moteriškai, reiškia supsichologinti šią galią ir tuo būdu nuvertinti ontologinį sakramentų pobūdį.

Jeigu tad iš tikro dogmiškai būtų galima moterį pašvęsti kunigu ir jeigu Bažnyčia tokiam žygiui ryžtųsi, tai pasauliškiam čia nebūtų dar nieko laimėta. Tai būtų tik

dvasiškijos praplėtimas į moteriškąją bendruomenę — nedaugiau. Nes moteris, priėmusi Kunigystės sakramentą, būtų nebe pasauliškė, bet dvasiškė, kaip ir vyras diakonato ar kunigystės atveju. Todėl klysta tie pasauliškai — vyrai ir moterys, — kurie, primygtinai reikalaudami moterim teisės būti kunigais,[31] mano, esą tuo pasauliškiai stipriau įžengtų į Bažnyčią. Tai grynas nesusipratimas! Pasauliškiai žengia į Bažnyčią tik tada, kai jie imasi joje pareigų *kaip pasauliškiai*, o ne tada, kai jie esti pašvenčiami Kunigystės sakramentu, kuris suteikia jiem dvasiškio būseną, išvilkdamas juos iš pasauliškio būsenos. Tokiu atveju jie plečia ne pasauliškio vaidmenį Bažnyčioje, bet tik papildo dvasiškių eiles ir plečia dvasiškio veiklą pasauliškių srityse. Todėl ir moteris *kaip moteris* gali Bažnyčioje reikštis tik tol, kol ji lieka pasauliškė. Tapusi kunigu, ji pereitų į dvasiškio luomą ir užsitvertų arba bent stipriai susiaurintų savas moteriškąsias galimybes, vadinasi, pasiektų kaip tik priešingybę to, ko ji iš tikro siekia.

Abu tad reiškiniai — dvasiškių žengimas į pasaulį ir pasauliškių žengimas į Bažnyčią, — taip kaip jie *šiandien* vyksta, neveda dvasiškio ir pasauliškio sąmoningon vienybėn todėl, kad ši vienybė norima pasiekti klaidingu keliu, būtent: *pasikeičiant vietomis*. Dvasiškis imasi pasaulinių tarnybų ir manosi tuo prisiimąs ir pasauliškio būseną, o pasauliškis, imdamasis bažnytinių tarnybų, leidžiasi ir net trokšta (moterys) būti pašvęstas dvasiškiu, nepastebėdami, kad dvasiškis niekad negali atvirsti į pasauliškį ir kad *pašvęstas* pasauliškis nebėra pasauliškis. Bažnyčioje nėra ir negali būti asmenų, kurie būtų tiltas tarp dvasiškio ir pasauliškio tuo, kad sujungtų savyje ir dvasiškio ir pasauliškio būsenas. Tai neįmanoma. Teisingai todėl sako P. Mikatas, teisių profesorius pasauliškis ir ilgametis Rheinland-Westfalijos švietimo ministeris, kad būtų Bažnyčios veido iškreipimas, jei kunigų ir pasauliškių bendra-

darbiavimas būtų suprastas kaip pasikeitimas vietomis, tarsi jie galėtų atstoti vienas kitą. Tai nepatenkintų nei kunigo, nei pasauliškio".[32] Sąmoninga vienybė ir tikras bendradarbiavimas gali atsirasti tik tada, kai tiek dvasiškis, tiek pasauliškis išlaiko savą būseną visa pilnatve. Kiek ši būsena leidžia, dvasiškis gali, be abejo, imtis pasaulinių uždavinių, o pasauliškis eiti bažnytines tarnybas. Tačiau dvasiškio būsena bus sužalota, jei jis manysis galįs būti pasauliškis, tapdamas inžinierium ar advokatu, o pasauliškio būsena bus sunaikinta, jei jis bus pašvęstas Kunigystės sakramentu. Štai kodėl mes abu aukščiau aprašytus reiškinius ir laikome klystkeliais, nes jie tai, kas tiek dvasiškiui, tiek pasauliškiui yra antrinis dalykas, paverčia pirmaeiliu ir regi jame pasauliškio problemos išsprendimą.

d. Pasauliškis kaip išganymo veikėjas

Kur tad slypi tikrasis pasauliškio problemos sprendimo raktas? — Jeigu pasauliškis yra sakralinė sąvoka, vadinasi, jeigu jis yra *pašvęstas* pasaulio tarnybai, tai šio sakrališkumo vykdymas kaip tik ir sudaro pasauliškio esmę bei apibrėžia jo sąvoką. Pasauliškio negalima pirmoje eilėje apspręsti tuo, kad jis eina tą ar kitą bažnytinę tarnybą. Pasauliškiui galima ir reikia taikinti tai, ką šv. Povilas yra pasakęs pats apie save. Išgirdęs, kad Korinto bendruomenėje "esą ginčų", kas keno buvęs pakrikštytas ir todėl kam kuris priklausąs (1 Kor 1, 11-12), Povilas rašo: "Aš dėkoju Dievui, kad nė vieno jūsų nekrikštijau, tik Krispą ir Gajų" (1 Kor 1, 14), "nes Kristus siuntė mane ne krikštyti, bet Evangelijos skelbti" (1 Kor 1, 17). Povilas krikštijo, kai reikėjo. Tačiau *tikruoju* savos veiklos lauku jis laikė ne įtikėjusiųjų pakrikštijimą, bet paties tikėjimo paža-

dinimą Evangelijos skelbimu. Tas pat yra ir su pasauliškiu. Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentų suteiktu sakrališkumu jis gali eiti ir, *kai reikia*, eina daugybę bažnytinių pareigų: krikštija, moko, dalyvauja bažnytinių reikalų valdyme, bažnytiniuose teismuose ir tt. Tai savaime suprantamas dalykas. O jeigu šiandien pasauliškiai šiom pareigom bei tarnybom yra hierarchijos ypatingai kviečiami arba net patys josna veržiasi, tai tik todėl, kad jie perilgai buvo nuo jų atitraukti, tarsi būtų buvę iš viso nepajėgūs jom vykdyti. Tai tik atstatymas to, ką pasauliškis savo sakrališkumu gali, o kartais net privalo daryti, norėdamas būti sąmoningas bei veiklus bažnytinės bendruomenės narys. Betgi būtų pasauliškio esmės iškreipimas, jeigu visą jo veiklą suvestume tik į šias bažnytines tarnybas, nes ne tam pasauliškį "Kristus siuntė".

Nagrinėdamas santykius tarp dvasiškių ir pasauliškių, jau aukščiau cituotasis P. Mikatas gražiai pastebi, kad čia "svarbu svarstyti ne tai, ar pasauliškis turėtų priimti diakonatą..., ar reiktų paruošti daugiau pasauliškių katechetų, bet pirmoje eilėje tai, ar pasauliškiai imasi atsakingumo už pasaulį".[33] Juk pasaulis yra ir bus *tikrasis* pasauliškių veiklos laukas. Pasauliškio būtis yra ir bus nuausta iš pasaulio "gyvenimo sąlygų", kaip tai teigia ir II Vatikano Susirinkimas (I, 59). Pasaulio reikalai yra ir bus "ypatingai susiję su pasauliškiais" (I, 58). To neigti niekas negali ir nenori. Ana ilgaamžė pasauliškių tyla bei neveikla kilo ne tiek dėl to, kad jie nėjo grynai *bažnytinių* pareigų, kiek dėl to, kad jie nesuvokė *pasaulinių* pareigų prasmės. Eiti bažnytines tarnybas gali juk tik labai mažutė pasauliškių dalis. Tuo tarpu eiti pasaulines tarnybas yra pašaukti ir pasiųsti bei pašvęsti *visi* pasauliškiai. Kiekvienas pakrikštytasis yra skirtas būti išganymo istorijos veikėju. Bet ši istorija vyksta pasaulyje. Pasaulis tad savaime virsta tikruoju pasauliškio uždavinių lauku, kuriame jis vykdo

savo sakralinę pasiuntinybę. Aš *galiu* krikštyti, bet Kristus *siuntė* mane ne krikštyti, o gydyti, teisti, politikuoti, prekiauti, filosofuoti, piešti, kalti ar rašyti; mane siuntė *Kristus*, vadinasi, visos šios mano tarnybos yra jo pasiuntinybės vykdymas, todėl sakralinės; mane jis siuntė į *pasaulį*, vadinasi, pasaulis yra mano veiklos laukas, nes čia aš atlieku Kristaus patikėtą man darbą.

Sujungus šiuodu dalyku, būtent: pasauliškio sakrališkumą ir pasaulį kaip šio sakrališkumo vykdymo lauką, aiškėja ir pasauliškio sąvoka. *Pasauliškis yra krikščionis, pašvęstas Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentais, kad vykdytų pasaulio pašventimą pasaulinėmis tarnybomis.* Tai būdinga jo savybė, jį skirianti tiek nuo dvasiškių, tiek nuo vienuolių, kurių pareigos esmėje nėra pasaulinės, nors jie irgi gyvena pasaulyje bei rūpinasi jo reikalais. Kaip pasauliškis gali eiti bažnytines pareigas, bet nėra jom siųstas, taip dvasiškis ar vienuolis gali eiti pasaulines pareigas, bet irgi nėra jom siųstas. *Pasiuntinybės skirtumas* — štai kas yra pagrindas tikrajai sampratai tiek dvasiškio, tiek vienuolio, tiek pasauliškio. Kasdienos reikalų susitikimas ir net susipynimas šio pasiuntinybės skirtumo nė kiek neužtrina, kaip kad Povilui pakrikštijimas Krispo, Gajaus "ir dar Stepono namų" (1 Kor 1, 14-16) neužtrynė jo pasiuntinybės visų pirma skelbti Evangeliją.

Aptardami pasauliškį kaip pašvęstąjį ir pasiųstąjį pasaulio tarnybai, mes tuo pačiu suvokiame jį ne tik kaip išganymo objektą, bet ir kaip išganymo *subjektą* arba veikėją išganymo istorijoje, turintį šioje istorijoje atlikti tam tikrą uždavinį. Tai reikia ypač pabrėžti, kadangi išganymo objekto ir subjekto atžvilgiu dažnai vyrauja visiškai klaidinga pažiūra: dvasiškiai laikomi išganymo subjektais, o pasauliškiai — išganymo objektais arba, kaip minėjome, Congaro žodžiais tariant, "išganymo medžiaga", turinčia teisės gauti iš dvasiškių "dvasinių gėrybių" ir "išganymui

būtinų priemonių" (CIC, ca. 682), tarsi dvasiškiai šių gėrybių bei šių priemonių būtų nereikalingi. Iš tikro betgi išganymo objektas yra kiekvienas žmogus, nes kiekvienas yra nuodėmingas, vadinasi, kiekvienas reikalingas atpirkimo. Vienintelis išganymo subjektas Krikščionybėje yra Kristus, nes jis tik vienas yra be nuodėmės. Dar daugiau: tik jis vienas prisiėmė ant savęs kitų nuodėmes ir mirė už mus kaip garbinamoji auka savam Tėvui. Net ir šv. Mergelė Marija yra išganymo objektas, nes ir ji buvo reikalinga apsaugojančiojo atpirkimo, kad nebūtų ištikta pradinės nuodėmės. Jos nepaliesta ir todėl būdama nesutepta, ji įsijungė į išganymo istoriją ypatingu būdu kaip didžioji savo Sūnaus padėjėja bei bendrininkė. Tačiau šiam savo uždaviniui ji turėjo būti paruošta atperkamąja Viešpaties malone.[34]

Iš kitos pusės kiekvienas krikščionis yra sykiu ir išganymo subjektas arba veikėjas, nes kiekvienas yra paties Kristaus pašvęstas ir pasiųstas. Kaip žmogus jis yra išganymo reikalingas, vadinasi, objektas todėl, kad neša savyje pradinę nuodėmę ir kad nusideda ir pats nuolatos. Šv. Povilo minimo ir mumyse gyvenančio "nuodėmės įstatymo" (Rom 7, 23) nė vienas pats pergalėti neįstengia. Šiuo atžvilgiu nėra skirtumo tarp popiežiaus ir paprasčiausio tikinčiojo. Tačiau tuo, kad šis nuodėmingas žmogus yra pašvenčiamas Krikšto, Sutvirtinimo ir Kunigystės sakramentais, jis yra įjungiamas į Kristaus pasiuntinybę ir tuo būdu pasiunčiamas veikti išganymo istorijoje. Kalbėdami apie šią veiklą, mes paprastai telkiame savo dėmesį apie Kristaus žodžius, kuriais Jis liepė savo mokiniam skelbti "Evangeliją visam sutvėrimui" (Mk 16, 15), mokyti "visas tautas" (Mt 28, 19) ir būti liudytojais visų "tų dalykų" (Lk 24, 48), kuriuos jie akivaizdžiai pergyveno. Tačiau mum paprastai išsprunka iš akių *kita* šio Kristaus liepimo pusė, būtent: pasilikti mieste ir laukti, kol būsią " aprūpinti ga-

lybe iš aukšto" (Lk 24, 49). Būdami siunčiami į visą pasaulį, Kristaus mokiniai neišsisklaidė čia pat, bet susiėjo į kambarį, "kur paprastai sustodavo" (Apd 1, 13) ir laukė "Tėvo pažado" (Apd 1, 4) arba anos galybės iš aukšto. Jos laukė ne tik Dvylika, bet ištisas būrys; pasak Luko, apie 120 žmonių (plg Apd 1, 15), vadinasi, greičiausiai visa ano meto bažnytinė bendruomenė. Ir štai, Sekminių dieną toji Kristaus pažadėta galybė atėjo; tai Šventoji Dvasia, apie kurią Kristus taip įsakmiai buvo kalbėjęs savo kančios išvakarėse: ji turėjo pasilikti Bažnyčioje "per amžius" (Jn 14, 16), priminti jai, ko Kristus buvo mokęs (plg. Jn 14, 26), vesti ją "į visokią tiesą" (Jn 16, 13) ir padaryti ją nuolatine Kristaus liudytoja (plg. Jn 15, 26-27). Ši galybė nusileido "ant kiekvieno iš jų" (Apd 2, 3), ir "visi pasidarė pilni Šventosios Dvasios" (Apd 2, 4). Ir *tik dabar* Kristaus mokiniai pradėjo vykdyti tai, kam Kristus juos buvo siuntęs, būtent: skelbti "didžius Dievo darbus" (Apd 2, 11). *Šventosios Dvasios atėjimu Bažnyčia tapo išganymo istorijos veikėja*, būtent, *visa bažnytinė bendruomenė*, nes visi gavo galybės veikti Kristaus vardu. Štai kodėl Bažnyčios negalima skirstyti į išganymo subjektus arba veikėjus ir išganymo objektus arba medžiagą. Kiekvienas joje yra išganymo objektas, nes nuodėmingas; bet kiekvienas yra ir išganymo subjektas, nes pašvęstas galybe iš aukšto ir pasiųstas skelbti bei liudyti.

Šis skelbimas bei liudijimas betgi vyksta nevisados ir nevisur tuo pačiu *būdu*. Kalbėdami apie pirminę vienybę tarp dvasiškių ir pasauliškių pradinėje Krikščionybėje, sakėme, kad anuo metu buvo ypatingai pabrėžta pagrindinė visų tikinčiųjų *lygybė*, atremta į tą pačią Dvasią ir tą patį Viešpatį (plg. 1 Kor 12, 4-5). Iš kitos tačiau pusės irgi pastebėjome, kad buvo taip lygiai stipriai pabrėžta ir ant šios lygybės rymanti dovanų *įvairybė* (plg. 1 Kor 12, 4-10). Tai savotiška dialektika, išėjusi aikštėn jau pačioje Bažny-

čios gyvenimo pradžioje ir trunkanti visą jos istoriją: "Visa daro viena ir ta pati Dvasia" (1 Kor 12, 11), bet ji pastato "Bažnyčioje vienus kaip apaštalus, kitus kaip pranašus, trečius kaip mokytojus" (1 Kor 12, 28; plg. Efez. 4, 11). Kitaip tariant, *Dvasia jungia ir skiria*; jungia todėl, kad visuose ji yra ta pati; skiria todėl, kad Bažnyčia kaip Kristaus Kūnas ir keleivė žemėje yra reikalinga įvairių tarnybų ir tuo pačiu įvairių šiom tarnybom suteiktų dovanų bei jomis pažymėtų žmonių. Šį atžvilgį kelia ir II Vatikano Susirinkimas: "Dievo Tauta ne vien yra surinkta iš įvairių tautų (kiekybinė įvairybė, *Mc.*), bet ir savyje susideda iš įvairių laipsnių (kokybinė įvairybė, *Mc.*). Jos nariai skiriasi vieni nuo kitų pareigomis, nes kai kurie eina šventą tarnybą savo brolių gerovei; skiriasi luomu ir gyvenimo būdu, nes daugelis, griežtesniu keliu siekdami šventumo vienuolynuose, skatina savo brolius pavyzdžiu" (I, 32-33). Bažnyčia "yra ne vienas sąnarys, bet susideda iš daugelio" (1 Kor. 12, 14). Nuosekliai tad ir pasauliškiai, būdami *bažnytinis luomas*, priklauso tiek anai lygybei, tiek ir anai įvairybei. Jie yra lygūs su visais pagrindine lygybe, nes "visi esame pakrikštyti vienoje Dvasioje" ir "visi esame pagirdyti viena Dvasia" (1 Kor 12, 13). Bet kartu jie yra ir skirtingi nuo kitų — nuo dvasiškių ir vienuolių, — anaiptol nenustodami dėl to buvę Bažnyčia. Būsenų skirtingumas nė kiek nenaikina dalyvavimo vienybėje. Juk "jei koja sakytų: kadangi nesu ranka, aš nesu iš kūno; argi dėl to ji nebūtų iš kūno?" (1 Kor 12, 15). Tai gairė pasauliškių sąmonei. Jei pasauliškis nėra dvasiškis ar vienuolis, argi dėl to jis nėra iš Bažnyčios? Bažnyčia yra visuma. Todėl ji nesutampa nei su dvasiškiais, nei su vienuoliais, nei su pasauliškiais. Ji apima juos visus ir tuo kaip tik atskleidžia organinį savo pobūdį. Nes "jei visi būtų vienas sąnarys, kur gi būtų kūnas?" (1 Kor 12, 10). Bažnyčia yra vienybė įvairybėje. Štai kodėl aukščiau ir pasi-

sakėme *prieš* pasauliškių sudvasiškinimą, manant, esą šiuo keliu pasauliškiai stipriau susisietų su Bažnyčia. Pasauliškių sudvasiškinimas tiek iš hierarchijos pusės, tiek jų pačių noras susidvasiškinti kaip tik ir yra pastanga paversti Bažnyčią vienu sąnariu, siaurinant jos įvairybę.

Kas yra šios įvairybės pagrindas? — Žiūrint į ją *subjektyviai*, vadinasi, tą ar kitą dovaną turinčio ir tą ar kitą tarnybą einančio *asmens* atžvilgiu, bažnytinė įvairybė kyla grynai iš dieviškosios laisvės, nes Dvasia dalina "kiekvienam, kaip ji nori" (1 Kor 12, 11). Niekas čia negali iš anksto nustatyti, ką Viešpats kam turi teikti ar yra suteikęs. Tiesa, šv. Povilas ragina Korinto krikščionis stengtis "gauti geresniųjų dovanų" (1 Kor 12, 31), ypač pranašystės, nes kas pranašauja "kalba žmonėm, kad juos pagerintų, paragintų ir paguostų" (1 Kor 13, 3). Todėl pranašystės dovana esanti aukštesnė, sakysime, už kalbų dovaną, nes tasai, kuris "kalba kalbomis pats save pagerina"; tuo tarpu "kas pranašauja, stato Dievo Bažnyčią" (1 Kor 13, 4). Tačiau tai, kad šių "geresniųjų dovanų" reikia Viešpatį *prašyti*, kaip tik ir parodo visišką jų laisvę Dievo atžvilgiu. Čia Dievas elgiasi nepriklausomai: "Vienam Dvasios suteikiama išminties kalba, kitam tos pačios Dvasios žinojimo kalba" (1 Kor 12, 8). Niekas negali reikšti teisės į tą ar kitą dovaną, net jeigu ir turėtų jai prigimtų polinkių bei gabumų. Niekas negali jaustis esąs pranašas todėl, kad "kalba žmonėm", pavyzdžiui, eidamas žurnalisto pareigas laikraščio redakcijoje ar kritikuodamas bažnytinę bendruomenę nuo teologijos katedros.

Objektyviai tačiau svarstoma, Bažnyčios įvairybė priklauso nuo išganymo istorijos sąrangos. Būdama šios istorijos nešėja bei veikėja, dar daugiau: *erdvė*, kurioje vyksta žmonijos išganymas, Bažnyčia savaime atitinka ir turi atitikti šio vyksmo tarpsnius bei būdus. Bažnyčia yra daugialypė todėl, kad išganymo istorija yra daugialypė. Bažnyti-

nės pasiuntinybės susidėstymas pastoviais pavidalais arba luomais nėra atsitiktinis dalykas, kaip tai šiandien kartais teigiama. Dvasiškis, vienuolis ir pasauliškis yra objektyvios būsenos, o ne tik grynai subjektyvūs nusiteikimai. Todėl yra klaida regėti, atsiremiant į tą patį Viešpatį, tik lygybę, o neregėti įvairybės, pabrėžiant: "Kristus gyvena ir veikia per Šventąją Dvasią pasauliškyje taip lygiai kaip ir dvasiškyje".[35] Tai tiesa. Bet tai anaiptol dar neišreiškia *objektyvios* dvasiškio ir pasauliškio būsenos, kylančios ne iš subjektyvaus santykio su Kristumi, bet iš objektyvaus ryšio su išganymo istorija. Bažnyčia yra viena, nes išganymas yra vienas. Kadangi tačiau išganymas vyksta istorijos eigoje įvairiopai, todėl ir Bažnyčia yra ir lieka dauginga pati savyje. Jeigu tad, kaip sakėme, jau 4 šimt. išsiskleidė trys bažnytiniai luomai — dvasiškiai, vienuoliai ir pasauliškiai, — tai reiškia, kad *čia išsiskleidė Bažnyčios santykis su išganymo istorijos sąranga.*

Juk kas gi yra išganymo istorija? — Senesnioji teologija vadino šiuo vardu žmonijos buvimo tarpsnį, prasidėjusį puolimu ir pasibaigsiantį paskutiniuoju teismu; tarpsnį, kurio metu Viešpats "daug kartų ir tūleriopu būdu" (Žyd 1, 1) įsiterpia į žemiškąjį žmonių likimą, čia pažadėdamas jiem pagelbėti, čia sudarydamas su jais sąjungą, čia prisiimdamas jų prigimtį, čia įsteigdamas Bažnyčią jiem pašvęsti, čia galop juos teisdamas. Šitaip suprastos išganymo istorijos atžvilgiu nėra skirtumo tarp katalikų ir protestantų: jiem abiem išganymo istorija yra pasaulio istorija tarp puolimo ir teismo. Sugretinkime, pavyzdžiui, žinomą vokiečių katalikų teologą M. Schmausą su taip lygiai žinomu evangelikų teologu P. Tillichu. M. Schmausas, išskaičiavęs Dievo žygius Izraelio tautoje, sako: "Tuo būdu Viešpats stūmė priekin savo viešpatavimą, kol jis pagaliau buvo Kristaus įtvirtintas žmonijos istorijoje. Šis dieviškasis veikimas pasaulio istorijos viduje (innerhalb) ir vadinasi

išganymo istorija.".[36] P. Tillichas teigia tą patį: "Išganymo istorija vyksta kosminių rėmų viduje (innerhalb). Istorija, pasak Šventraščio, yra išganymo istorija. Nuo Adomo puolimo ligi poistorinio visų daiktų sujungimo su Dievu eina tiesi linija; ji prasideda Nojumi bei Abraomu ir baigiasi antruoju Kristaus atėjimu".[37] Šiai sampratai būdinga yra tai, kad išganymo istorija čia yra suvokiama kaip imanentinis vyksmas, tiesa, kyląs iš paties Dievo, tačiau einąs "pasaulio istorijos viduje" (Schmaus) arba "kosminių rėmų viduje" (Tillich). Ir tai visiškai nuoseklu, nes išeities taškas šiai sampratai yra *nuodėmė:* ja išganymo istorija prasideda, ja nešinas žmogus žygiuoja žemės keliu, jai sunaikinti Kristus įsikūnija, kenčia, miršta ir prisikelia, jos pasėkmėm teisti jis dar kartą ateina ir tuo šią istoriją užbaigia.[38] Esant betgi nuodėmei išganymo istorijos šaltiniu, pati ši istorija gali būti tik imanentinis Viešpaties veikimas pasaulio istorijos viduje, nes nuodėmė yra imanentinė savo esme: ji kyla juk ne iš Dievo, bet tik iš žmogaus.

Visa tai yra tiesa. Viešpaties imanentinio veikimo pasaulio istorijoje — apsireiškimo, įsikūnijimo ir teismo — joks krikščionis neigti negali. Ir vis dėlto ši samprata yra persiaura, kadangi ji išganymą sutapdo su atpirkimu nuo nuodėmės ir todėl išganymo istoriją suveda tik į *vieną* žmonijos buvimo tarpsnį, būtent, į atpirkimą. Tuo tarpu išganymas (salus, Heil) neišsisemia tik atpirkimu (redemptio, Erloesung). *Išganymas reiškia žmogaus atbaigimą,* nes žmogus buvo sukurtas neatbaigtas. Net jeigu jis ir nebūtų nusidėjęs, jis vis tiek būtų turėjęs *tapti,* o ne tik paprastai bei pastoviai *būti.* Tai liudija paties Dievo žodžiai, kuriais jis skyrė žmogui būti vaisingam, pripildyti žemę ir ją sau palenkti (plg. Pr 1, 28), o Edeno sodą, šį palaimintosios būsenos prasmenį, "apdirbti bei prižiūrėti" (Pr 2, 15). Tuščia būtų šiandien spėlioti, kokiu būdu būtų vykęs šis tapsmas be nuodėmės. Viena betgi tikra, kad žmogus buvo

sukurtas kaip nenuodėminga, tačiau tampanti būtybė. Suprantant gi išganymą kaip žmonijos vyksmą atbaigos linkui, reikia pripažinti, kad jo istorija prasidėjo ne puolimu, bet *sukūrimu.* Iš kitos pusės žmonijos atbaiga kaip galutinis jos tapsmo tikslas glūdi ne tik ateityje kaip galas, bet ir dabartyje kaip žmoniją stumiąs bei vedąs veiksnys, nes tikslas yra, tiesa, paskutinis vykdant, užtat pirmutinis sumanant: "finis est ultimus in executione, sed primus in intentione", kaip sakydavo scholastiniai mąstytojai. Juk jeigu žmonija savoje dabartyje nenešiotų Viešpaties sumanytos atbaigos, tai jos kelias istorijoje būtų ne "tiesi linija" (Tillich), o tik palaida klajonių virtinė. Šiuo tad savo buvimu žmonijos dabartyje atbaigimas taip pat įsijungia į žmogaus tapsmą ir kaip stūmeklis, ir kaip gairė. Jeigu tad išganymas yra žmonijos tapsmas atbaigos linkui, tai jis apima ir atbaigą kaip esančią nuolatinę šiame tapsme.

Nuosekliai tad *išganymo istorija yra žmonijos buvimo visuma.* Būdama tampanti, ši visuma suima savin visus tapsmo tarpsnius: *kūrimą,* kuriuo ji prasideda; *atpirkimą* kuriuo ji vyksta; ir *perkeitimą,* kuriuo ji įvyksta. Senoji teologija, laikydama išganymo istorijos šaltiniu nuodėmę, perdaug dėmesio kreipė į vidurinį šios istorijos tarpsnį, būtent, į atpirkimą, o nepakankamai apmąstė likusiųjų tarpsnių vaidmenį bei prasmę. Be abejo, atpirkimas yra mum artimiausia ir konkrečiausia išganymo istorijos lytis, tačiau jis nėra ir negali būti atsietas nei nuo kūrimo, nei nuo perkeitimo. Istorija, kaip pastebi S. Bulgakovas, nėra "beprasmė (durnaja) begalybė, neturinti nei pradžios, nei galo kaip neigiamoji amžinybė"; atvirkščiai, "ji yra įrėminta bedugnėmis", būtent: "sukūrimu iš nebūties ir atbaigimu pilnutine būtimi".[39] Štai kodėl, kalbant apie išganymo istorijos sąrangą, ir negalima šių bedugnių išleisti iš akių.

Užtat naujesnioji teologija — nesakau 'modernioji' ar 'pažangioji' — ir atkreipė daugiau dėmesio į šias be-

dugnes, būtent: į sukūrimą ir perkeitimą. Jau Y. M. J. Congaras yra savo metu pastebėjęs, kad, be abejo, "galima kalbėti apie adominę kūrimo ir kristinę (christique) atpirkimo funkcijas, tačiau su sąlyga, kad visų pirma griežtai pabrėžtume pirmosios ryšius su antrąja",[40] nes čia esama "vieningo Viešpaties plano"; esama "galutinio tikslo vienybės"; esama "veiksnio vienybės", būtent "Dievo Žodžio ir jo Dvasios"; galop esama "vienybės žmoguje, su kurio likimu kosmas yra susijęs tiek puolimo, tiek vilties, tiek perkeitimo atžvilgiu" (p. 121). Tuo būdu "pasaulis kartu su žmogumi sudaro... vieningą Dievo kišimosi (intervention) objektą ir vieningą atpirkimo bei perkeitimo malonės subjektą" (t. p.). Kitaip tariant, ir Dievo veikimas pasaulyje, ir pasaulio atsakymas per žmogų į šį veikimą yra vieningas. Tiesa, jis yra įvairialypis, bet vis dėlto nesukarpytas į atskirus tarpsnius, nesusisiekiančius vienas su kitu. Atpirkimas atsiremia į kūrimą, jį kaip nuodėmės apgadintą taiso bei valo ir galų gale perkeitimu atbaigia. Viso šio tapsmo eigoje pasaulis ir žmogus pasilieka tie patys, vadinasi, išlaiko savo tapatybę arba identiškumą. Perkeistasis pasaulis ir žmogus yra *naujas* pasaulis ir *naujas* žmogus, tačiau ne *kitas* pasaulis ir ne *kitas* žmogus.

Visuminis žvilgis į išganymo istoriją naujesniajai teologijai pavyksta todėl, kad savo išeities tašku ji renkasi ne nuodėmę, bet *Kristų*, kildindama šią istoriją ne iš žmogaus puolimo, bet iš Kristaus padėties kūrinijoje. Nuodėmė čia virsta tik atsitiktine išganymo eigos iškraipa, turėjusia ir tebeturinčia, be abejo, milžiniškos įtakos, tačiau nesuardžiusia Viešpaties plano arba anos Tillicho minimos "tiesios linijos", kadangi Kristus yra tasai, kuris šį planą savimi neša ir šią liniją per visus kūrinijos tapsmo tarpsnius veda. Šiuo atžvilgiu naujesnioji teologija grįžta prie Bažnyčios Tėvų išganymo istorijos sampratos, esą jau visa prieškristinė istorija buvusi į Kristų nukreipta, nors sąmoningai ir

nepažinta, bet vis dėlto kai kurių, kaip išminčiai bei pranašai, šia prasme nuvokta.[41] Todėl A. Darlapas ir teigia, kad "tik Jėzuje Kristuje išeina aikštėn išganymo istorijos esmė ir laimėjimas, taip kad mes šiandien išganymo istoriją tikra jos prigimtimi galime aiškinti tik Jėzaus Kristaus šviesoje".[42] Išganymo istorija, pasak to paties autoriaus, "yra Dievo atsiskleidimas (Selbstmitteilung) žmonėm, o šis atsiskleidimas neatšaukiamai ir nepralenkiamai įvyksta istorijoje kaip tik įsikūnijimu arba hypostatine vienybe" (p. 103), vadinasi, Kristuje. Išganymo istorija yra ne tik Viešpaties šauksmas, bet ir žmogaus atoliepis į šį šauksmą. O kur gi šis atoliepis taip tobulai ir taip teigiamai suskambėjo, jeigu ne Kristaus nusilenkime Tėvo valiai? "Kristus yra tikrovė, kurioje šauksmas ir atoliepis, Dievo veiksmas ir žmogaus atoveikis pasiekia absoliučią vienybę" (p. 104). Dėl to Kristus ir sudaro iš vienos pusės "išganymo istorijos viršūnę" (t. p.), iš kitos — "vidinę jos atbaigą" (p. 105). Kristaus negali pralenkti joks pranašas ir joks išminčius, nes šie atliepia į Dievo šauksmą tik žodžiu, tuo tarpu Kristus atliepė sava būtimi kaip sudedamuoju dievažmogybės pradu. Kristus yra vienintelis išganymo istorijos šaltinis, kuriuo ji prasideda, yra jo vedama ir atbaigiama. Štai kodėl išganymo istorija suima savin ir kūrimą, ir atpirkimą, ir perkeitimą, nes visur čia Kristus vaidina sprendžiamąjį vaidmenį.

Tokia tad yra, trumpai suglaudus, išganymo istorijos sąranga. Tai nėra kokia atitrauktinė bei sausa schema, bet didžiulės dinamikos ir net gilios tragikos pilnas kūrinijos žygiavimas savo tikslo linkui. Visuose šios istorijos tarpsniuose stovi Kristus kaip pradininkas, vykdytojas ir siekinys. "Visa sukurta per jį ir jam" (Kol 1, 17). "Tas pats Dievas yra Kūrėjas ir Išganytojas", sako II Vatikano Susirinkimas (I, 211); todėl atpirkimas "atstato ir patvirtina" kūrimo vertę (t. p.). "Atpirkimas, gražiu F. Mussnerio po-

sakiu, "yra visos kūrinijos parsivedimas namo (Heimholung), būtent galia tojo, per kurį ji buvo sukurta ir kurio ji yra savo būtyje nešama".[43] Šis gi parsivedimas namo baigiasi tuo, kad Kristus, buvojęs kūrinijos gelmėse, iškyla jos paviršium ir virsta jos šviesa: "Jie matys jo veidą" (Apr 22, 4). Būdamas sukurtas per Kristų ir Kristui, pasaulis baigties būsenoje tampa *Kristaus* giliausia šio žodžio prasme. Jeigu betgi Bažnyčia, kaip tai nuolatos pabrėžiame, yra istorijoje besiskleidžiąs Kristus, tai savaime darosi aišku, kad *Bažnyčia ir išganymo istorija esmėje sutampa.* Bažnyčia yra ne kas kita kaip išganymo istorijos regima apraiška. Nuosekliai tad ji apima irgi ne tik atpirkimą, kaip tai esame įpratę manyti, bet ir kūrimą ir perkeitimą: kūrimą todėl, kad atpirkimas juk ir yra puolusios kūrinijos atstatymas; perkeitimą todėl, kad jo linkui atpirkimas eina ir juo galop įvyksta. Bažnyčioje atsispindi visa išganymo istorija su visais savo tarpsniais bei būdais: jos sąrangoje švyti išganymo istorijos sąranga. Jeigu tad pasauliškiai, kaip anksčiau minėjome, yra vienas iš bažnytinių luomų, tai savaime aišku, kad ir jie šioje išganymo sąrangoje dalyvauja, ją sava būsena bei veiksena atspindėdami — taip lygiai, kaip ją atspindi dvasiškiai ir vienuoliai *savu būdu.*

Tolimesnis mūsų uždavinys užtat ir yra atskleisti pasauliškių ryšį su išganymo istorija ir parodyti, kokią vietą jie šioje istorijoje užima, kaip jie išganymą savomis tarnybomis skleidžia ir tuo būdu Bažnyčios pasiuntinybę vykdo, nes tarp pasauliškio veiklos ir Bažnyčios pasiuntinybės esama vidinio ir būtino ryšio. Kitaip pasauliškiai nebūtų pašvęstieji bei pasiųstieji. Mum reikia įžvelgti, kokiu būdu pasauliškio luomas arba būsena virsta išganymo istorijos atspindžiu bei išraiška, lenkiančiais pasaulį Kristui kaip Galvai.

2. KULTŪRA KAIP SAKRALINĖ PASAULIŠKIO TARNYBA

Pasauliškio veiklą pasaulyje paprastai vadiname *kultūrine veikla.* II Vatikano Susirinkimas šitaip aprašo kultūrą: "Bendrąja prasme 'kultūros' žodis reiškia visa, kuo žmogus ugdo ir tobulina įvairiopas savo dvasios ir kūno galias; tai pastangos pažinimu ir darbu pajungti sau pasaulį; tai visa ta doros ir institucijų pažanga, kuri daro žmoniškesnį visuomeninį šeimos ir pilietinės bendruomenės gyvenimą. Pagaliau 'kultūra' tai tie kūriniai, kuriais laiko būvyje žmogus išreiškia, perduoda ir išlaiko didžius savo dvasios pergyvenimus ir troškimus, kad tarnautų daugelio, net visos žmonių giminės, pažangai" (I, 229-30). Kitaip tariant, kultūra apima ir savęs tobulinimą, ir gamtos pajungimą, ir galop šių abiejų pastangų vaisius. Tai žmogaus kūryba plačiausia bei giliausia šio žodžio prasme. Tai mokslai ir menai, technika ir ūkis, šeima ir ugdymas, dorovė ir valstybė. Visa tai yra padarai, atsiradę, veikiant žmogui ir įdiegiant gamtiniam daiktam ar prigimtiem duomenim tam tikras idėjas, virstančias šių daiktų ir šių duomenų lytimis. Pasaulis, kuriame žmogui skirta gyventi, nėra jam gamtos duotas, kaip gyvuliui; jis yra jo paties susikurtas. Dar daugiau: istorijos eigoje gamta esti vis labiau pertvarkoma bei perdirbama pagal žmogaus tikslus bei norus, taip kad kultūra vis labiau stumia gamtą iš žmogaus akiračio. Tai, su kuo mes kasdienoje santykiaujame, yra paprastai jau gryni žmogaus kūriniai. Gamtos pro juos dažniausiai nebematome — tiek ji yra pridengta kultūriniais pavidalais. Trumpai sakant, *žmogaus gyvenamasis pasaulis yra kultūros pasaulis.* Užtat ir jo veikla pasaulyje esmiškai yra kultūrinė veikla, kūrybinius žmonijos laimėjimus palaikanti, juos pratęsianti ir naujų kurianti.

Tai ypač svarbu suvokti bei įsisąmoninti, nes nuo to priklauso ir samprata, kur ir kaip veikia pasauliškis. Juk jeigu pasauliškio veiklos laukas, kaip nesykį minėjome, yra *pasaulis* ir jeigu šis pasaulis iš tikro yra *kultūra*, kilusi iš žmogiškosios kūrybos, tai savaime plaukia išvada, kad pasauliškio tarnyba, kuriai jis esti Bažnyčios pašvenčiamas ir pasiunčiamas, yra kultūrinė tarnyba. *Pasauliškio pasiuntinybė slypi kultūroje*: kurti kultūrą yra sakralinis jo uždavinys.

Bet kaip tik čia ir išnyra pats svarbiausias klausimas: *kas yra kultūra išganymo istorijoje?* Būdamas šios istorijos veikėjas ir veikdamas joje esmiškai kultūriniu būdu, pasauliškis savaime paverčia kultūrą išganymo istorijos pradu. Tačiau kaip tai įvyksta? Kaip susijungia vienybėn išganymas su kultūra? Ir ar iš viso tokia sąjunga yra galima? "Ar žmogiškoji kūryba", tariant S. Bulgakovo žodžiais, "gali būti vykdoma Kristaus vardu...? Ar ji yra pirmapradis bei nepakitęs Dievo valios vykdymas žmoguje, ar kažkoks grobikavimas bei maištas?... Ar žmogiškoji kūryba, kiek ji reiškiasi istorijoje, priklauso Dievo karalystei ir todėl yra skirta perkeitimui, ar ji yra tik šio pasaulio kunigaikščio karalystės dalia?".[44] Šį klausimą svarsto ir II Vatikano Susirinkimas, kalbėdamas apie nuolatines žmogaus pastangas "gerinti savo gyvenimą darbu ir sumanumu", o, panaudojant "mokslą ir techniką", apvaldyti "kone visą gamtą" (I, 201). Bet kaip tik šio milžiniško užmojo akivaizdoje Susirinkimas ir klausia: "Kokia yra to karštligiško veikimo prasmė bei vertė? Kaip visais tais dalykais naudotis? Kuriam tikslui tos atskirų žmonių ir bendruomenių pastangos?" (I, 201-202).

Susirinkimas pabrėžia, kad "krikščionys visai negalvoja, kad darbai, kuriuos žmonės savo sumanumu ir jėgomis nuveikė, yra priešingi Dievo galybei, ir kad protaująs kūrinys yra tarsi Kūrėjo varžovas" (I, 202). Juk kaip

tai būtų galima, jei "kultūra kyla tiesiog iš protaujančios ir visuomeninės žmogaus prigimties" (I, 235)? Prometejiškasis žmogaus lenktyniavimas su Dievu Susirinkimo yra aiškiai atmetamas. Priešingai, pasak Susirinkimo, krikščionys "yra įsitikinę, kad žmonijos laimėjimai laikytini Dievo didybės ženklu ir jo paslaptingo plano vaisiais" (I, 202). Tai reiškia: kultūrinė žmogaus veikla įsijungia į Viešpaties kūrimu prasidėjusį pasaulio tapsmą ir šį tapsmą vykdo; ji yra šio tapsmo *lytis* ir tuo pačiu *dalyvė* amžinajame Dievo plane vesti pasaulį atbaigos linkui. "Savo rankomis arba technikos priemonėmis dirbdamas žemę, kad neštų vaisių ir taptų verta buveine visai žmonijos šeimai, ir drauge sąmoningai įsijungdamas į visuomenės grupių gyvenimą, žmogus vykdo laikų pradžioje apreikštą Dievo planą. Tas planas yra pajungti sau žemę (plg. Pr I, 28) ir tobulinti kūriniją" (I, 233). Į ankstesnį tad Bulgakovo klausimą, ar kultūra yra pirmapradis ir nepakitęs Dievo valios vykdymas, II Vatikano Susirinkimas duoda aiškiai *teigiamą* atsakymą. Žmogus kūrėjas nėra Dievo Kūrėjo varžovas, bet jo bendrininkas. Tiesa, Dievo karalystė nekyla iš kultūrinės veiklos ar kultūrinės pažangos, bet ši pažanga "yra labai svarbi Dievo karalystei" (I, 208). Kultūra nėra Evangelijos skelbimas, tačiau "tarp išganymo skelbimo ir žmogaus kultūros esama daugeriopo ryšio" (I, 234).

Užtat mes ir klausiame: kame glūdi kultūrinės pažangos svarba Dievo karalystei? Kokio ryšio esama tarp Evangelijos skelbimo bei vykdymo ir žmogaus kultūros? Tik išsiaiškinę šiuos klausimus, suprasime ir pasauliškio pasiuntinybę — jos sakrališkumą ir tuo būdu jos reikšmę pasauliui išganyti. Juk jeigu krikščionys, keliaują "į dangaus karaliją", *kaip tik todėl* dar labiau esti įpareigojami *darbuotis* drauge su visais žmonėmis žmoniškesnio pasaulio kūrimui" (I, 232-33), tai šis įpareigojimas galės būti giliai pergyvenamas bei nuoširdžiai vykdomas tik tada, kai su-

voksime, koks yra santykis tarp kelionės dangaus karalijon ir žmoniškesnio pasaulio kūrimo kultūros priemonėmis. Tai klausimas, kuris dabar kvaršina visų mąstančių tikinčiųjų galvas ir baimina jų širdis.

a. Kūriniškasis pasaulio šventumas

Kultūros santykis su Evangelija bei Dievo karalyste priklauso nuo nuodėmės santykio su kūrinija, nes mes gyvename bei veikiame *puolusiame* pasaulyje. Gali šis pasaulis vadintis gamta, gali jis vadintis kultūra, kiekvienu tačiau atveju jis yra *nuodėmės* paliestas ir todėl reikalauja atpirkimo. Kiekvienu atveju pasaulis — ne tiktai gamtinis, bet ir kultūrinis ("ne tiktai jis, bet ir mes", Rom 8, 23) — dūsauja, laukdamas "Dievo įsūnystės" (t. p.). Gelbėti pasaulį iš nuodėmės pajėgia betgi tik Dievas. Tik jis vienas yra pasaulio Kūrėjas ir tik jis vienas yra pasaulio Gelbėtojas. Net ir didžiausios kūrybinės žmogaus pastangos atsidaužia į blogį netiesos, neteisybės, kančios ir galop mirties pavidalais ir pasirodo esančios bejėgės blogiui nugalėti ir jam iš pasaulio pašalinti. Kūryba blogio siautėjimą pridengia, bet jo neišnaikina. Todėl nuodėmės atžvilgiu kultūra, kaip savo metu pastebėjo rusų mąstytojas V. Rozanovas (1856-1919), yra tiktai *konfitūrai*, vadinasi, tik paskaninimas bei pagražinimas, bet ne esminis veikimas; nuodėmės šviesoje kultūra pasirodanti tik pakanta: Bažnyčia, pasak Rozanovo, "pakenčia, jei Gogolis ar Puškinas gardžiuojasi konfitūrais; tačiau *pakanta nėra pašaukimas*".[45] Kitaip tariant, jei išganymo istorija išsisemtų tiktai atpirkimu nuo nuodėmės, tai kultūra savaime virstų tik atsitiktine bei nereikšminga smulkmena Dievo karalystėje. Šia prasme Rozanovas ir teigia: "Kai tik pradedama rimtai

Krikščionybės paisyti, tuo pat šeima, literatūra ir menas virsta išmonėmis" (p. 258). Nuodėmės akivaizdoje kultūra netenka vertės: "Gogolis yra šiaudai, palyginus jį su vienu vieninteliu Evangelijos skyriumi" (p. 257).

Ši Rozanovo mintis nėra nauja. Tai mintis, lydėjusi ne tik Rytų Bažnyčios nusistatymą kultūros atžvilgiu, bet ir visus viduramžius Vakarų Bažnyčioje. Laikydami nuodėmę didžiai pražūtingu dalyku — tai liudija ano meto atgailų griežtumas,[46] — viduramžiai kultūrinę veiklą pasaulyje pergyveno *kaip nuolaidą* žmogaus silpnybei. Tai matyti jau ir anksčiau minėtame (plg. I, c) vad. Gratiano kodekse, pasak kurio kultūrinę veiklą Bažnyčia tik *leidžia*: "his (pasauliškiam, *Mc*.) licet; his concessum est"; leidžia turėti turto, leidžia tuoktis, dirbti žemę, kreiptis teisman ir tt. Tai ne pasiuntinybė, bet tik nuolaida tiem, kurie nepajėgia eiti pasaulio išsižadėjimo keliu. Dar aiškiau ši nuolaida prabyla pop. Honorijaus II bulėje, patvirtinančioje premonstriečių regulą (1124.6.28). Šioje bulėje, kaip ir Gratiano dekrete, kalbama apie du Bažnyčios vaikų gyvenimo būdus: "Vieną, kuriuo yra puoselėjamas silpnuolių bejėgiškumas (infirmorum debilitas); antrą, kuriuo yra tobulinamas stipruolių palaimintas gyvenimas (fortiorum vita beata)". Pasirinkę pirmąjį būdą, krikščionys "naudojasi žemiškaisiais gėriais" ir "ašaromis bei išmaldomis dildo kasdienos nuodėmes"; pasirinkę antrąjį būdą, jie "žemiškuosius gėrius niekina bei palieka", įsigydami tuo "amžinųjų nuopelnų".[47] Gyvenimas bei veikimas pasaulyje esąs krikščioniui tiktai kompromisas. Jeigu jis betgi norįs būti nuoseklus, tai turįs šio gyvenimo bei veiklos atsisakyti ir sekti tiktai Evangelija, kas, sakysime, šv. Pranciškaus Asyžiečio kovoje prieš savo brolių mokslingumą kaip tik ir išėjo aikštėn.[48] II Vatikano Susirinkimo samprata, esą kultūra kyla iš protingos ir visuomeninės žmogaus prigimties ir todėl yra *pašaukimas*, vidurinių amžių negalėjo bū-

ti suvokta, nes jie kultūrą svarstė nuodėmės šviesoje. Šiuo atžvilgiu tikrai viduramžiškai skamba Rozanovo žodžiai, kuriais jis apibūdina santykį tarp Kristaus kaip Atpirkėjo ir žemiškųjų vertybių: "Kristui gimus ir Evangelijai suspindėjus, visi pasaulio vaisiai staiga apkarto kaip tik dėl jo saldybės" (p. 257); pasaulis pasidarė "lėkštas ir nuobodus" (p. 258); jam atsidėti galima tik tuo atveju, "jei atidžiai nežvelgiama į Jėzų" (t. p.). Atpirkimo šviesoje kultūra išblykšta, kaip saulės šviesoje išblykšta žvaigždės. "O žvaigždės yra menai, mokslai, šeima" (p. 257).

Tačiau išganymo istorija yra daugiau, negu tik atpirkimas nuo nuodėmės. Išganymo istorijai priklauso, kaip anksčiau sakėme, ir *kūrimas*. Dar daugiau: kūrimas sudaro pagrindą ir atpirkimui ir atbaigimui,[48a] vadinasi, jų abiejų objektą, nes jeigu pasaulis būtų Dievo ne sukurtas, o iš jo ištekėjęs, kaip savo metu skelbė Plotinas, tai tada turėtume ne kosmogoniją, o tik teogoniją, kuri jokio atpirkimo ar atbaigimo būtų nereikalinga.[49] Nuosekliai tad kūrimas yra "pastovi išganymo pradžia",[50] vadinasi, tai, kuo jis nuolatos laikosi. Išganymas prasideda pasaulio sukūrimu kaip visatos eismu Dievop, nes kūrinija pačia savo esme yra nukreipta Dievo kaip galutinio savo tikslo linkui.[51] *Kūrimas teikia kūriniui ne tik buvimą, bet ir šio buvimo kryptį*; jis jam teikia aną nerimą, apie kurį kalba šv. Augustinas ir kuris slypi ne tik žmogaus širdyje, bet ir kiekvienoje būtybėje kaip Viešpaties kūrinyje (plg. Conf I, 1). Kūrimas skelbia visišką pasaulio priklausomybę nuo Dievo ir sykiu begalinį nuo jo skirtingumą: sukurtasis pasaulis yra absoliučiai *Dievo*, nes be kūrybinio jo žodžio pasaulio iš viso nebūtų; tačiau sukurtasis pasaulis yra absoliučiai *ne Dievas*, nes kilęs ne iš dieviškosios substancijos, bet iš nebūties niekio prasme. *Pasaulis yra Viešpaties kūrinys* — štai esminis jo santykis su Dievu; santykis, kurį H. Grossas gražiai apibūdina kaip "nesudrumstą sandorą su Aukš-

čiausiuoju";[52] nesudrumstą todėl, kad niekas negali panaikinti kūriniškojo visatos pobūdžio — net nė žmogaus laisvė; niekas negali įsiterpti tarp Dievo ir jo kūrinio — net nė nuodėmė. Ontologinėje kūrimo tvarkoje viešpatauja amžina ir nesunaikinama sandora tarp kūrinio ir Kūrėjo.

Šia pastaba kaip tik ir paliečiame klausimą, kokios gi iš tikro įtakos nuodėmė turėjo ir tebeturi kūrimui. Kiek ji yra įtaigojusi ir tebeįtaigoja pasaulį kaip Viešpaties kūrinį? Nuodėmės buvimo negali neigti joks krikščionis, būtent, ta prasme, kad ji yra ne koks nors ženklas, nurodąs į lygstamą žmogaus prigimtį ar gamtos sąrangą, bet *tikras įvykis.* "Mes nepatenkintume nei Šventojo Rašto", sako W. Seibelis, "nei Bažnyčios mokslo, jei pradinę būklę (Urstand) suprastume aktualiai-simboliškai kaip bendros žmogaus padėties išraišką. Iš tikro gi čia kalbama apie vienkartinį įvykį žmonijos istorijos laikų pradžioje. Žmogus buvo Dievo sukurtas malonės būklėje ir kaltu savo veiksmu prarado jam dovanotą dieviškąjį gyvenimą ne tik sau pačiam, bet ir visai žmonijai, sukurdamas tuo būdu vargo būkle (Unheilssituation), kurioje dabar kiekvienas gemame. Šia prasme pradinė būklė yra tikrai istorinė".[53] Užtat mes ir klausiame: kokios reikšmės yra turėjęs anasai pradinis, vienkartinis, istorinis įvykis kūrinijai?

Atsakydama į šį klausimą, Bažnyčia visados yra vengusi dviejų kraštutinybių: *sumenkinti* nuodėmės reikšmę bei jos įtaką ir ją *perdėti.* Pelagijanizmas yra sumenkintas atsakymas, protestantizmas — perdėtas. Pasak Pelagijaus (gyv. 4-5 šimt. sąvartoje), pradinė nuodėmė buvusi grynai asmeninis Adomo nusikaltimas ir įėjusi pasaulin tik kaip blogas pavyzdys (exemplo vel forma), kuriuo sekdami žmonės kaip tik anoje nuodėmėje ir dalyvaują. Todėl negalį būti kalbos nei apie jos paveldėjimą gimimu, nei apie jos visuotinumą: ir prieš Kristų buvo buvę žmo-

nių be nuodėmės. Nuosekliai tad ir jos pasėkos esančios menkos: žmogiškoji prigimtis esanti nuodėmės nepaliesta: vaikai gemą toki, koks buvęs Adomas prieš puolimą; malonė tik palengvinanti siekti gėrio, kurį žmogus galįs vykdyti ir savomis jėgomis; mirtis nesanti nuodėmės vaisius, nes žmonės būtų mirę, jei Adomas ir nebūtų nusidėjęs. Užtat ir atpirkimas glūdįs gerame Kristaus moksle, kaip puolimas glūdįs Adomo pavyzdyje. Kas klauso Adomo, įsijungia į puolimą; kas klauso Kristaus, įsijungia į atpirkimą. Pelagijaus pradinės nuodėmės samprata yra esmiškai atremta į asmeninį apsisprendimą ir todėl visiškai sumoralinta. Objektyvinės galios (vad. opus operatum) Pelagijus neregi nei nuodėmėje, nei atpirkime[54] Jis viską suveda į subjektyvinį sekimą (vad. opus operantis), suskaldydamas tuo būdu bendrą žmonijos likimą — tiek puolime, tiek atpirkime — į vienas su kitu nesusiliečiančius asmeninius likimėlius.

Liuteris yra Pelagijaus priešingybė. Atsakydamas į Erazmo raštą "De libero arbitrio" (1524) savu tų pačių metų raštu "De servo arbitrio", Liuteris tapatina pradinę nuodėmę su aistra, perkeldamas nuodėmingumą į pačias prigimties gelmes ir neigdamas laisvą valią bei apsisprendimo galią. "Liuteris įsakmiai pabrėžia puolusio žmogaus sugedimą ir jo visišką negalią vykdyti teisybę Dievo akivaizdoje".[55] Tačiau tai, kas protestantiškajai pradinės nuodėmės sampratai ypač būdinga, yra egzistencinio jos svorio patyrimas. "Šis patyrimas", pastebi P. Schoonenbergas, "vertė Liuterį pradinę nuodėmę suprasti kaip piktą pagrindinį nusistatymą (Grundhaltung) ir visų kitų nuodėmių šaltinį. Šis nusistatymas esąs ne tik prigimtas ir slypįs nekrikštytame kūdikyje, bet jis lieką žmoguje ir po nuteisinimo, taip kad nekaltumas yra aiškinamas neužskaitymu".[56] Tai reiškia: nuodėminga žmogaus padėtis pasiliekanti jame visą laiką, tik Dievas po krikšto tarsi užmerkiąs akis ir nu-

mojąs ranka, jo nuodėmių nebelaikydamas nuodėmėmis; žmogus po krikšto virstąs nekaltu, tačiau ne todėl, kad jis būtų objektyviai pasikeitęs, bet tik todėl, kad Dievas *nelaikąs* jo sugedimo kalte ir jos jam neužskaitąs. Čia, P. Schoonenbergo pažiūra, kaip tik ir išeina aikštėn "nuodėmingo nusistatymo sujungimas su pačia žmogaus būtimi".[57] Nuodėmė virsta žmogaus būsena: žmogus *egzistuoja* nuodėmingai. Kristaus atpirkimu nuodėminga būsena netenka, tiesa, *kaltės* pobūdžio, bet nekinta pati savyje. Štai kodėl, kaip priduria Schoonenbergas, pradinės nuodėmės kilimas "iš pirmojo žmogaus istorinio veiksmo ir jos paveldėjimas gimimu protestantų teologijoje visados buvo mažiau pabrėžiamas, negu katalikų"; K. Barthas, vienas iš didžiųjų protestantizmo teologų, laikė gimtosios nuodėmės sąvoką net "contradictio in adiecto", kadangi "nuodėmė yra nepaveldima, bet kyla iš paties subjekto":[58] visas žmogaus buvimas esąs ištisa didžiulė nuodėmė.

Abi šias kraštutinybes Bažnyčia yra nuolatos neigusi ir tebeneigia. Priešingai Pelagijui ji moko, kad pradinė nuodėmė anaiptol nebuvusi grynai asmeninis Adomo nusikaltimas, bet visos žmonių giminės puolimas ir kad todėl ji esti perteikiama "gimimu, o ne sekimu-generatione, non imitatione (vadinasi, ne blogu pavyzdžiu, *Mc.*), kaip tai skelbia Tridento Susirinkimas 1546 m. (plg. Denz. 790, nr. 223). Ši nuodėmė apiplėšusi visą žmogų — jo sielą ir jo kūną, — sunaikindama jam suteiktas antgamtines malones (sanctitatem et iustitiam), tarp jų ir nemirtingumą: jau provincinis Karthagos susirinkimas (411) anatema graso kiekvienam, kuris teigtų, esą Adomas "buvęs sukurtas mirtingas" ir "būtų miręs, vis tiek ar būtų nusidėjęs ar ne" (plg. Denz. 101, nr. 206); tą patį vėliau pakartojo ir visuotinis Tridento Susirinkimas (plg. Denz. 788, nr. 221). Adomui puolus, kiekvienas žmogus — išskyrus Mergelę Mariją — dabar gema nešinas nuodėme

ir todėl yra reikalingas apiplauti krikšto vandeniu. Objektyvinė nuodėmės įtaka visai žemiškajai sąrangai Bažnyčios yra teigiama labai aiškiai: "Dėl gimtosios nuodėmės", sako II Vatikano Susirinkimas, "labai iškrypo žmonių pažiūros į tikrąjį Dievą, į savąją prigimtį ir į doros įstatymo normas. Iš to kilo sugedę papročiai bei institucijos, o neretai ir pats žmogaus asmuo buvo pamintas po kojų" (II, 141).

Tačiau Bažnyčia neina taip toli, kaip Liuteris, ir neskelbia, kad nuodėmė būtų virtusi žmogiškąja būsena apskritai, padarydama žmogų nepajėgų jokiam geram veiksmui. Bažnyčia netapatina nuodėmės ir aistros: *aistra nėra nuodėmė*; ji yra tik iš nuodėmės kilusi ir linksta nuodėmėn (plg. Denz. 792, nr. 225-226). Taip pat Bažnyčia neskelbia, kad žmogus po nuodėmės yra pasidaręs blogas pats savyje: jis tik linkstąs blogin. *Gimtoji nuodėmė yra esmiškai stoka arba žaizda,* bet ne koks nors turinys 'nuodėmės sėklos' ar 'nuodo' ar 'būsenos' prasme. Kiekviena pradinės nuodėmės samprata, kuri joje regi "daugiau negu stoką ar mažiau negu stoką",[50] susikerta su Bažnyčios mokslu. Tai reikia ypatingai pabrėžti, kad apsisaugotume iš vienos pusės nuo protestantiškojo nuodėmės pervertinimo, perkeliančio puolimą į pačios žmogiškosios prigimties sugadinimą, iš kitos — nuo pelagijaniško nuodėmės sumenkinimo, padarančio ją tik asmeninio nusiteikimo bei apsisprendimo dalyku. Kitaip tariant, nuodėmė yra daugiau negu tik subjektyvus sekimas blogu pavyzdžiu: ji yra *objektyvi stoka,* vadinasi, palietusi visą kosmologinę pasaulio sąrangą ir padariusi ją sąmyšingą bei maištingą. Tačiau būdama *stoka,* ji ir pasilieka tik kosmologinėje plotmėje, nepereidama į ontologinę sritį ir tuo pačiu nepaliesdama kūrinijos jos būtyje.

Aš esu nusidėjėlis, bet *esu.* Jei nuodėmė kaip stoka būtų įtaigojusi mano buvimą, tai nusidėti reikštų grįžti

nebūtin. Tačiau ir po nuodėmės žmogus nebūtin negrįžo, nes jo būtis buvo Viešpaties sukurta ir yra nuolatos kuriama. Šis amžinas kūrimas yra pagrindas, kad aš ir kaip nusidėjėlis amžinai *esu*. Dievas kuria ne mano nuodėmingumą, bet mano būtingumą. Nuodėme aš esu nuo jo nutolęs. Būtimi aš esu su juo susirišęs. Net ir didžiausia mano nuodėmė negali nutraukti šio *būtinio ryšio*, nes kitaip manęs iš viso neliktų. O jei vis dėlto esu, tai tik todėl, kad esu kuriamas, vadinasi, kas akimirką šaukiamas iš nebūties. Šiuo kuriamuoju šauksmu esu nuolatos su Dievu ir Dievuje, nors sava valia šį šauksmą neigiu ir todėl esu toli nuo Dievo. Bet mano valios neiginys niekad nėra ir negali būti *ontologinis*. Jis pasilieka tik psichologiškai-moralinėje plotmėje, todėl ir negali padaryti, kad virsčiau blogu pats savyje, vadinasi, kad virsčiau blogu *kaip būtybė*. O likdamas būtybė, tuo pačiu lieku ir geras, nes *būti* ir *geram* būti yra vienas ir tas pat dalykas: "ens et bonum convertuntur", kaip sakydavo scholastiniai mąstytojai. Esu todėl, kad esu kuriamas — "ideo sumus, quia facti sumus" (šv. Augustinas, Conf. 11, 4), — o kadangi esu kuriamas, tai esu ir geras, nes "visa, ką Dievas sukūrė, yra gera" (1 Tim 4, 4).

Kaip tik todėl manyje gyvena sykiu ir gerumas ir blogumas; bet jie gyvena ne toje pačioje plotmėje. Gerumas gyvena manyje kaip Viešpaties kūrinyje, sukurtame pagal jo paties paveikslą bei panašumą (plg. Pr 1, 26). Nuodėmė šio paveikslo nesunaikino, nes juo laikosi mana būtis. Bet nuodėmė aptemdė jį mano *žygiuose* — psichologiniuose, doriniuose, visuomeniniuose, apskritai: kosmologiniuose, — kuriuose Dievo paveikslas taip lygiai turėtų spindėti, kaip jis spindi ir manoje esmėje. Tačiau gyvenantis šiuose žygiuose blogumas kreipia juos prieš Dievą ir tuo pačiu prieš mane patį giliausia šio žodžio prasme. Todėl "nelaimingas aš žmogus" (Rom 7, 24), nes "prie ma-

nęs yra prikibęs piktumas" (Rom 7, 24), kurio vedamas "darau ne gera, kurio noriu", bet "pikta, ko nenoriu" (Rom 7, 19). Gera noriu ir pikto nenoriu giliausia savo būtimi, bet savo žygiuose elgiuos blogai, nes nuodėmė yra suardžiusi sandorą tarp kosmologinės ir ontologinės srities tiek manoje būtybėje, tiek visame pasaulyje. "Atsisakydamas pripažinti Dievą savo Kūrėju, jis (žmogus, *Mc.*) suardė deramą ryšį su savo galutinuoju tikslu, o drauge ir visus santykius su pačiu savimi, su kitais žmonėmis bei su visais kitais kūriniais", skelbia II Vatikano Susirinkimas. "Todėl visas žmonių gyvenimas, tiek asmeninis, tiek bendruomeninis, pasireiškia kova, dažnai dramatiška, tarp gėrio ir blogio, tarp šviesos ir tamsybių" (I, 181). Kadangi tačiau ši kova yra ne kokia nors išmonė, o visų jaučiama *tikrovė*, tai pats jos buvimas yra sykiu ir pripažinimas, kad esama ne tik blogio, bet ir gėrio, ne tik tamsybių, bet ir šviesos. Tai dialektika, kuri valdo visą mūsų gyvenimą, atskleisdama tuo pačiu ir nuodėmės įtaką bei jos reikšmę šiam gyvenimui: *nuodėmės įtaka bei reikšmė atsidaužia į pasaulio kūriniškumą, vadinasi, į būtį kaip Viešpaties kūrinį, jos nepaliesdama ir tuo būdu pasilikdama tik kosmologinėse šios būties apraiškose.* Štai atsakymas į ankstesnį klausimą, kiek ir kaip nuodėmė įtaigojo ir tebeįtaigoja pasaulį ir žmogų.

Šio atsakymo šviesoje aiškėja tiek paties puolusiojo pasaulio *vertė*, tiek kultūrinės veiklos jame *reikšmė* išganymo istorijai.

Pastoracinėje konstitucijoje "Gaudium et spes" II Vatikano Susirinkimas moko, kad "žmogus Dievo buvo sukurtas šventas" (I, 180). Ką tai reiškia? Ar galėjo žmogus būti sukurtas ir nešventas? Šis klausimas yra dviprasmis. Žmogaus šventumas čia visų pirma reiškia visas tas malones, kuriomis žmogus buvo apdovanotas kosmologinėje

savos būties srityje: tai laisvė nuo mirties bei aistros, nuo gamtinės neigiamos įtakos ir iš jos kylančios kančios; tai pilnutinis tiesos pažinimas, teisingumas, santaika su savimi pačiu, su kitais žmonėmis ir su visa kūrinija; trumpai tariant, tai visa, kas dieviškąjį žmogaus esmės paveikslą atskleidžia ir praktiniame jo buvime bei veikime. Visų šių malonių gausą yra įprasta vadinti vienu žodžiu "integritas", nes, kaip įžvalgiai pažymi M. J. Scheebenas, Senasis Testamentas (plg. Pr 1, 26-28; 2, 7-24) smulkiai aprašo žmogaus prigimties sukūrimą, tačiau "šiais žodžiais anaiptol neišsemia visų dovanų, kurias Dievas suteikė žmogui".[60] Žodis "integritas", atrodo, geriausiai yra versti žodžiu "neydingumas": iš Dievo rankų išėjęs žmogus buvo be kliaudos, vadinasi, be stokų, trūkumų, ydų, silpnybių; teigiamai kalbant, jis buvo sveikas, darnus, taurus, protingas — "integer vitae scelerisque purus" (Horatius). Visų šių tad malonių jis savo puolimu ir neteko, nes jas paneigti buvo žmogaus galioje. Žmogus yra laisvas kaip tik kosmologinėje srityje, todėl čia jis ir gali nusikreipti nuo Dievo ir net sukilti prieš jį, kaip sako II Vatikano Susirinkimas: "Sukilęs prieš Dievą, (žmogus, *Mc*.) įsigeidė pasiekti savo tikslą be jo" (I, 180). Kitaip tariant, žmogus gali netekti ir iš tikro neteko šventumo kosmologinėje srityje. Todėl jis, nuosekliai galvojant, ir galėjo būti sukurtas be minėtų malonių, vadinasi, nešventas. Šiuo atveju betgi jo nešventumas būtų buvęs nenuodėmingas, vadinasi, ne *prarastas* kaltu veiksmu, bet jam *prigimtas* (status naturae purae). Tačiau Bažnyčia įsakmiai pabrėžia, kad tokioje padėtyje žmogus niekados nėra buvęs: prigimto nešventumo būklė esanti tik grynai loginė galimybė, bet ne istorinė tikrovė. "Adomas buvo ne grynas žmogus, bet Dievo įsūnis".[61] Istoriškai žmogus visados yra buvęs arba šventas arba nuodėmingas. Nepaisant betgi šios ankštos istorinės sąjos tarp žmogaus prigimties ir jai duotų Viešpaties ma-

lonių, puolimo tikrovė aiškiai parodo, kad žmogus vis dėlto gali šią sąją nutraukti ir kosmologinėje srityje tapti nešventas.

Visai kitaip yra *ontologinėje* srityje arba pačioje tiek žmogaus, tiek pasaulio būtyje, kylančioje kuriamuoju Viešpaties žodžiu. Kūrimas Dievo atžvilgiu yra anaiptol ne būtinybė, bet visiškai laisvas jo veiksmas.[62] Nuosekliai tad kūrinio atžvilgiu kūrimas yra *malonė*, o iš Dievo gauta būtis gryna *dovana*. Šia malone arba šia dovana kūrinys niekad negali nusikratyti, nes ji sudaro pačią jo būtį. Štai kodėl, kaip sakėme, nuodėmė ir negali paliesti ontologinės srities, nes jokia pikta valia ir joks sukilėliškas apsisprendimas negali padaryti, kad būtis nebūtų kuriama, o laikytųsi pati savimi. Žmogus gali, kaip sako II Vatikano Susirinkimas, "atsisakyti *pripažinti* Dievą savo Kūrėju" (I, 180). Bet jis negali padaryti, kad Dievas *nebūtų* jo Kūrėjas. O tarp 'būti' ir 'pripažinti' tvylo milžiniška praraja. Pripažinimas ar nepripažinimas yra tik psichologiškai-moralinis veiksmas, liečiąs tik kosmologinę būties sritį arba jos apraiškas, bet niekados ne ontologinis, vadinasi, liečiąs pačią būtį. Todėl ir po žmogaus apsisprendimo nepripažinti Dievo savu Kūrėju, Dievas vis tiek *lieka* jo Kūrėjas, palaikydamas jį ir toliau būtyje, t. y., jį kurdamas. Santykis tarp Dievo Kūrėjo ir žmogaus kaip kūrinio yra nesunaikinamas.

Nesunaikinama todėl yra ir ta dieviškoji malonė arba dovana, kurią gauna kūrinys kaip būtinybė kūrimo veiksmu. Kūrimas yra juk *šventas* pačia savo esme, nes jis yra *tiesioginis* paties Dievo veiksmas. Nuosekliai tad yra šventas ir kūrinys arba kūrimo pasėka, nes ji yra, kaip gražiai pastebi P. Tillichas, "Dievo atsiskleidimas (Selbstmanifestation)";[63] atsiskleidimas savaimingas, skirtingas nuo atsiskleidimo Kristuje ar atbaigtajame pasaulyje, tačiau vis dėlto šventas savyje, kadangi šventa yra visa, kame tik Die-

vas veikia ar pasirodo. Kūriniui, kilusiam Viešpaties valia bei galia iš nebūties, tai tinka visu svoriu, nes kiekvienas kūrinys savaime nurodo į kūręją kaip tik todėl, kad neša savyje šiojo mintį bei žodį. Būdamas šventumas pats savyje, Dievas ir kūrinį padaro šventą jo būtyje kaip ano kūrybinio 'fiat' nešėją. Tai dažnai pamirštame arba bent nepakankamai įsisąmoniname, aprėždami šventumą paprastai atpirkimo sritimi arba Dievo Išganytojo veiksmais. Tačiau, kaip minėjome, II Vatikano Susirinkimas aiškia pabrėžia, kad "tas pats Dievas yra Kūrėjas ir Išganytojas" (I, 211), vadinasi, kad *vienas* yra Autorius tiek kūrimo, tiek atpirkimo. Dar daugiau: atpirkimo šviesoje kaip tik ir atsiskleidžia kūrimo ir jo vaisių esminis šventumas. Atpirkimą vykdo įsikūnijęs Logos. Bet įsikūnydamas Logos prisiėmė juk visą žmogiškąją, o su ja kartu ir visą pasaulinę būtį bei prigimtį, išskyrus nuodėmę. Tai reiškia: įsikūnijimu buvo parodyta, kad kūrinijos būtis nėra sutapusi su nuodėme tiek, jog negalėtų būti nuo jos atskirta. Būtis savyje, būtis kaip Viešpaties kūrinys yra be nuodėmės, todėl šventa ir tinkama Logui į ją nusileisti bei gimti tokiu pat žmogumi, kaip ir visi kiti — tik be nuodėmės.

Betgi šis įsikūnijęs Logos yra tas pats Logos, per kurį ir kuriam yra visa sukurta (plg. Jn 1, 3; Kol. 1, 15-20). Įsikūnijimas yra Logos atėjimas į būtį, kuri yra *jo* ir *jam* giliausia šio žodžio prasme: tai pasiėmimas būties kaip savos nuosavybės (plg. Jn 1, 11), kurios gelmėse jis būna kaip jos pagrindas. Kitaip sakant, tas pats Logos, kuris po įsikūnijimo gyvena kūrinyje kaip šio Atpirkėjas pašvenčiamosios malonės pavidalu, gyvena tame pačiame kūrinyje kaip jo Kūrėjas kuriamosios malonės pavidalu. Kūrinys savo būtimi yra šventas, nes tai Logos gyvenvietė visokeriopa prasme. Štai kodėl H. Schmidtas ir teigia, kad "krikščionis savo tikėjimu į įsikūnijimo paslaptį kaip tik ir patiria Dievo buvojimą pasaulyje. Pasaulis be Kristaus jam yra

neįmanomas"; todėl, "Kristaus požiūriu svarstydamas, jis supranta pasaulį geriau, negu šis supranta pats save";[64] geriau todėl, nes pasaulis laiko save profaniniu, tuo tarpu savo būties gelmėse jis yra sakralinis: apšviestas Logos šviesa nuo pat savo buvimo pradžios. Šia prasme yra teisinga ir J. Grand'Maison pastaba, kad šventumas yra "ne atskira, sudaiktinta tikrovė..., bet objektyvus, kiekvienai tikrovei ir kievienai būtybei dabartinis santykis".[65] Tai santykis su Dievu Kūrėju; santykis dabartinis, vadinasi, nesiliaująs būties gavimas iš Viešpaties; santykis objektyvus, vadinasi, slypįs pačioje būtyje ir todėl nepriklausąs nuo subjektyvaus apsisprendimo net ir prieš patį Kūrėją. Tai nėra kokia speciali malonė, kaip kosmologinėje srityje, bet būtinis kūrinio ryšys su Kūrėju, kuris savo meile šaukia kūrinį iš nebūties, dovanodamas jam būtį, šią didžiausią malonę, į kurią atsiremia ir kurios yra nešamos visos kitos malonės bei dovanos. Todėl II Vatikano Susirinkimas ir moko, kad visos pasaulinės vertybės "yra *pagrįstos* Dievu Kūrėju ir įstabiai nuskaidrintos bei sukilnintos Kristuje" (I, 238). Dievas Išganytojas apvalo kūriniją nuo puolimo iškraipų ir tuo būdu "atstato ir patvirtina" (I, 211) tai, ką buvo pagrindęs Dievas Kūrėjas. Kūrimas ir atpirkimas susijungia į vieną nepertraukiamą kūrinijos pašventimo vyksmą: *consecratio mundi.*

b. Kultūra ir amžinasis Dievo planas

Kokį vaidmenį šiame pašventimo vyksme atlieka kultūra arba pasauliškis sava veikla? — II Vatikano Susirinkimas, svarstydamas "vertybes, kurios šiandien yra labiausiai branginamos" (I, 179) ir kurios kaip tik kyla iš žmogaus veikimo pasaulyje — "kultūra, ūkis, verslai ir profe-

sijos, valstybinės bendruomeninės institucijos, tarptautiniai santykiai ir kiti šios rūšies dalykai" (II, 141), — pastebi, kad visos šios vertybės "yra didžiai geros" (I, 179) ir kad jos anaiptol nėra "vien priemonės galutiniam žmogaus tikslui siekti, bet turi ir savą, Dievo joms duotą vertę" (II, 141), nes jos turi ir savą "dieviškąjį šaltinį" (I, 179). Kitaip tariant, kultūrinė žmogaus veikla neišsisemia subjektyviu reikalu, net jeigu šį suprastume ir kaip galutinį tikslą;[66] priešingai, žmogaus veikla pasaulyje turi *objektyvią vertę*, susijusią su Dievu kaip savo šaltiniu ir todėl esančią jo dovana. Tai reiškia, kad kultūrinė veikla kažkokiu būdu siejasi su minėtu kūriniškuoju pasaulio šventumu, šį šventumą savimi išreiškia ir tuo būdu peržengia grynos priemonės kategoriją. Būdama Dievo duota savo verte, kultūra tuo pačiu įsijungia į objektyvinių būties tapsmo veiksnių eilę ir virsta šio tapsmo regimybe, nes pasaulis istoriškai tampa tik kultūrėdamas. Visa tai jau iš anksto leidžia spėti, kad dieviškasis būties kūrimas ir žmogiškoji kultūrinė kūryba yra susiję savo gelmėmis. — Bet kaip?

Tolimesnės II Vatikano Susirinkimo mintys kultūrinių vertybių atžvilgiu atskleidžia šias sąjas. Susirinkimas skelbia, kad "tas milžiniškas žmonių užsimojimas, amžiams slenkant, gerinti savo gyvenimo būklę, paimtas savyje, *atitinka Dievo planą*" (I, 202). Tiesa, Susirinkimas neslepia, kad "žmogaus širdies sugedimas" dažnai kultūrines vertybes "nukreipia nuo tikrosios paskirties" (I, 179). Tačiau šis sugedimas negali sunaikinti pačios jų esmės bei prasmės. Net ir nuodėmės aptemdintos bei apgadintos jos vistiek pasilieka Dievo plano rėmuose. Vadinasi, *tarp Viešpaties plano ir žmogaus kultūros esama atitikmens*. Sukurtas kaip tampantis, pasaulis vykdo kūriniškąjį savo tapsmą žmogiškąja kūryba. Šventraščio žodžius, kuriais Dievas pradžioje įsakė žmogui palenkti sau žemę ir ją apvaldyti (plg. Pr. 1, 26-27), Susirinkimas todėl ir aiškina

kultūrinės kūrybos prasme: žmonijos laimėjimai, pasak Susirinkimo, yra laikytini Viešpaties "paslaptingojo plano *vaisiais*" (I, 202). Tai nuostabiai prasminga pastaba. Juk visi šie laimėjimai yra sukurti žmogaus, sykiu tačiau jie yra ir Dievo plano pasėkos. Tai reiškia, kad *Dievo planas yra vykdomas žmogaus kūryba*. Kurdamas kultūrą, žmogus paprastai paiso tik savęs; paviršium žiūrint, atrodo, kad kultūra yra gryna priemonė žmogaus tikslam. Objektyviniu betgi atžvilgiu svarstoma, kultūra atsiskleidžia kaip Dievo plano pavertimas *regima* tikrove. Štai kodėl Susirinkimas ir teigia, kad į visą žmogaus veiklą — net jeigu ji būtų tik pelnymasis "sau ir šeimai duonos" (I, 202) — galima teisėtai žiūrėti kaip į "*Kūrėjo darbo plėtimą*" (t. p.). Ir tai tinka ne tik Dievo Kūrėjo, bet ir Dievo Išganytojo darbui. Sklaidydamas vyskupų pareigas, Susirinkimas primena, kad vyskupai turį žmonėm išaiškinti, "jog pagal Dievo Kūrėjo planą patys žemiškieji dalykai bei žmogiškieji darbai gali būti nukreipti žmonių išganymui ir tuo būdu žymiai prisidėti prie Kristaus Kūno plėtotės" (II, 68). Tai ir yra pati giliausia *objektyvinė* kultūros prasmė. Kaip kūrimas susijungia su atpirkimu į vieną ištisą pasaulio pašventimo vyksmą, taip ir kultūra dalyvauja abiejuose šio vyksmo atžvilgiuose arba visoje išganymo istorijoje, tapdama Dievo žygių plėtimu laike bei erdvėje. Ši II Vatikano Susirinkimo mintis yra nauja, palyginus ją su vidurinių amžių pažiūromis, tačiau savo esme ji yra išaugusi iš paties Apreiškimo, kuris pasaulį laiko Dievo nuosavybe, kartu tačiau jį paveda žmogui kaip jo veiklos lauką bei objektą.

Kokiu tačiau būdu kultūra tampa Dievo plano dalyve ir jo darbo plėtėja? Kaip ji prisideda prie Kristaus Kūno augimo? Šis klausimas yra didžios svarbos, nes, jo neatsakius, visi aukščiau minėti II Vatikano Susirinkimo žodžiai virsta pamoksliniu pamokymu, neturinčiu arba bent neparodančiu ontologinio pagrindo, kuriuo jie remiasi. O be

tokio pagrindo kiekvienas pamokslas greitai įgrįsta ir darosi net koktus. Juk jei duonos pelnymas savai šeimai iš tikro yra Kūrėjo darbo plėtimas, tai šeimos tėvas, kuris šią duoną pelno, turi įsisąmoninti, *kokiu būdu* jo darbas plečia Dievo darbą. Kitaip jis šitokį gretinimą laikys tuščiažodžiavimu ar net savo vargo išjuoka. Tai šiandien pastebime tiek 'pasauliškių paaukštinimo' teorijose, tiek istorijos bei kultūros teologijoje, kurios, beveik visiškai nesidomėdamos ontologiniu santykiu tarp dieviškosios ir žmogiškosios kūrybos, pasitenkina kilniais posakiais ir todėl dažnai esti mūsų pergyvenamos tarsi patyčia. Užtat mes ir pabrėžiame, kad įžvalga, kokiu būdu kultūra įsijungia į Dievo planą bei jo darbą, turi grindžiamosios reikšmės, nes tik šios įžvalgos šviesoje pasauliškis, būdamas kultūrininkas pačia būsena pasaulyje, pajėgs suvokti savos veiklos esmę ir tuo būdu savos pasiuntinybės reikšmę.

Dievo plano sąranga mum yra nežinoma. Nežinoma nė atskirų jo tarpsnių eiga. Tai, ką Kristus pasakė apie pasaulio galą bei antrąjį savo atėjimą, tinka visom Viešpaties plano dalim: "Anos dienos ar valandos niekas nežino,... tik vienas Tėvas" (Mk 13, 32). Bet čia pat Išganytojas pabrėžė, kad pasaulio galas *tikrai* bus ir kad žmogaus Sūnus *tikrai* ateis: "Dangus ir žemė praeis, bet mano žodžiai nepraeis" (Mk 13, 31). Tai reiškia, kad Dievo planas yra sykiu ir apreikštas ir paslėptas. Jis nėra žmgui tiek nežinomas, jog šis negalėtų juo įtaigoti ir jo linkui kreipti savų veiksmų. Bet jis nėra žmogui nė tiek žinomas, jog šis galėtų susidaryti jo kalendorių. Užtat Kristus, paskelbęs pasaulio galą bei savo atėjimą kaip visiškai tikrus būsimus įvykius, ir liepia mum budėti, kad šie įvykiai neužkluptų mūsų miegančių, vadinasi, jų nelaukiančių, tarsi jie būtų mum grynos staigmenos (plg Mk. 13, 33-36). *Budėjimas yra mūsų būsena Dievo plano akivaizdoje.* Nes budėti reiškia laukti to, kas tikrai ateis; tačiau laukti nežinant, kada tai

ateis. Jei dabar klaustume, ką mes Dievo plane žinome, kad galėtume spręsti, kokiu būdu kultūra virsta šio plano dalyve, tai turėtume atsakyti: mes žinome galutinį Dievo plano *tikslą* ir mes žinome šio plano vykdymo *erdvę*, būtent: galutinis Dievo plano tikslas yra visa palenkti Kristui kaip Galvai, įsteigiant jo "amžiną ir visuotinę karalystę" (Kristaus Karaliaus šventės prefacija); Dievo plano vykdymo erdvė yra žmonijos istorija žemėje, prasidėjusi pasaulio sukūrimu ir pasibaigsianti pasaulio perkeitimu. Tai dvi gairės, kurios ir nurodo, kur turime ieškoti atsakymo, kaip kultūrinė mūsų veikla įsijungia į Viešpaties paslaptingąjį planą.

Galutinis Dievo plano tikslas palenkti kūriniją Kristui, išplečiant bei įtvirtinant jo viešpatavimą visatoje, yra Šventraštyje toks aiškus, jog apie tai netenka daug kalbėti. Pradedant Senojo Testamento mesijinėmis pranašystėmis ir baigiant šv. Jono laikų pabaigos regėjimais, tarsi raudona gija eina skelbimas, kad Mesijas yra valdovas ir kad jo pašaukimas reiškiasi visa apimančioje ir amžinai truņkančioje karalystėje. Tiesa, Izajas kalba apie mergaitės pagimdytą sūnų, kurs mis "pienu ir medum" (Iz 7, 15), vadinasi, paprasčiausiais nekarališkais valgiais. Ezechielis nurodo į vidines Mesijo sąjas su pasauliu: jis bus tarsi kedro šakelė, pasodinta "ant aukšto ir didingo kalno" (Ez 17, 22). Tačiau visi šie vaizdai niekados neužtrynė Izraelio sąmonėje Mesijo *kaip karaliaus* vaizdo. "Mum gema kūdikis, mum dovanojamas sūnus", skelbia Izajas liūdesio prislėgtai Izraelio tautai. "Valdžios ženklas ant jo pečių. Jo vardas 'Nuostabusis Patarėjas', 'Dievas ir Didvyris', 'Amžinasis Tėvas', 'Taikos Kunigaikštis'. Jo bus valdžios pilnybė, ir taika niekados nesibaigs. Jis pasiims savo nuosavybėn Dovydo sostą ir karalystę; jis ją sustiprins ir parems teise ir teisingumu amžių amžiam" (Iz 99, 5. 6). Tą patį pasakoja ir pranašas Danielius, kuris savo regėjimuose ma-

tęs, kaip "dangaus debesyse pasirodė žmogaus Sūnus", kuriam "buvo duota valdžia, garbė ir karalystė; jam turėjo tarnauti visos tautos, giminės ir kalbos. Jo viešpatavimas turėjo būti amžinas, neturįs pabaigos. Jo karalystė turėjo būti nesunaikinama" (Dan 7, 13. 14). Mesijo valdoviškumas ir jo karalystės visuotinumas bei amžinumas yra du pagrindiniai bruožai, kurie išeina aikštėn pranašų skelbime. Net ir Ezechielis, kuris, kaip sakėme, vaizduoja Mesiją lyg švelnią šakelę, toliau kalba, kad ši šakelė virsianti "puošniu kedru, kurio šakų pavėsyje gyvens visų rūšių paukščiai bei skraiduoliai" (Ez 17, 23).

Senojo Testamento lūkesčius bei vaizdus pratęsia ir dar labiau paryškina Naujasis Testamentas, kuriam Mesijas yra jau nebe viltis, bet įvykusi tikrovė Kristuje. Apaštalai jau patys yra girdėję Kristaus žodžius: "Man duota visa valdžia danguje ir žemėje" (Mt 28, 18), ir jie aiškina šiuos žodžius ne tik dabartine, bet ir *eschatologine* prasme: Dievas išaukštino ne tik patį Kristų, "pasodindamas jį savo dešinėje danguje" (Ef 1, 20), bet "jis padėjo visa po jo kojomis" (Ef. 1, 22) ir "visa jam pavergė", nepalikdamas nieko, "kas nebūtų jam pavergta" (Žyd 2, 8). Visatos palenkimas Kristui turįs dabar augti ir virsti Kristaus karalyste. "Jo kryžiaus krauju" sutaikinta su Dievu kūrinija (plg. Kol 1, 20) turinti tapti Kristaus viešpatavimo regimybe. Ir kai tai įvyks, "bus galas", būtent, "kai jis atiduos karalystę Dievui ir Tėvui" (I Kor 15, 24), kai "bus panaikinęs visokią vyriausybę, valdžią ir galybę", nes "jis turi karaliauti, kol padės visus neprietelius po savo kojomis" (1 Kor 15, 24-25). Todėl apokaliptiniuose šv. Jono regėjimuose ir pasigirsta visatos Alleliuja tartum "didelės minios" ir "daugelio vandenų" ir "didelių griausmų" balsas, "nes mūsų Viešpats Dievas, Visagalis ėmė viešpatauti" (Apr 19, 6). "ant savo apdaro ir ant savo strėnų jis turi parašą: karalių Karalius ir viešpataujančiųjų Viešpats"

(Apr 19, 16), o jo vardas — "Dievo Žodis" (19, 13). Tai Žodis, kuris "įsikūnijo ir gyveno tarp mūsų" (Jn 1, 14) ir kuris dabar šį gyvenimą tarp mūsų atbaigia visuotine savo karalyste: "Visus sutvėrimus", rašo šv. Jonas, "kurie yra danguje ir žemėje, ir po žeme, ir kas yra ant jūros, ir kas joje yra, — visus girdėjau sakant: Sėdinčiajam soste ir Avinėliui palaiminimas, gyrius, garbė ir valdžia per amžių amžius" (Apr 5, 13). Iš tikro, juk jeigu visa yra sukurta Kristui — "visa danguje ir žemėje, matomi ir nematomi dalykai, ar tai sostai, ar viešpatystės, ar kunigaikštystės, ar valdžios; visa sutverta per jį ir jam" (Kol 1, 16), — tai savaime suprantama, kad kūrinijos tapsmas eina Kristaus kaip savo tikslo linkui ir sąjunga su juo galop išsisemia. *Kristus yra eschatologinė kūrinijos linkmė ir jos atbaiga.*[67] Būdamas jos tikslas, jis gyvena kūrinijoje nuo pat pradžios, nešdamas "visa savo jėgos žodžiu" (Žyd 1, 3), ir iškyla kūrinijos kelio pabaigoje kaip jos "tikroji šviesa" (Jn 1, 9) arba žiburys (plg. Apr. 21, 23), kaip jos šventykla, nes baigties būsenoje nėra nieko, kas nebūtų sakrališka: šventyklos kaip sakraliniai taškai istorijoje čia išnyksta, "nes Viešpats Dievas Visagalis yra jo (perkeistojo pasaulio, *Mc.*) šventykla, taip pat ir Avinėlis" (Apr 21, 22).[68] Visuotiniu pasaulio pašventimu baigiasi jo tapsmas ir tuo pačiu įvyksta Dievo planas. Visa tai Bažnyčia skelbia gana aiškiai.

Painesnis betgi yra santykis tarp Kristaus karalystės kaip Dievo plano galutinio tikslo ir žemiškosios mūsų istorijos kaip šio plano vykdymo erdvės. Dievo plano *objektas* yra šis pasaulis visu savo turiniu — tiek gamtiniu, tiek kultūriniu, — ir šis turinys bus įimtas į Kristaus karalystę arba į aną Naujosios Jeruzalės miestą: "Tautų garbė ir šlovė į jį bus atnešta" (Apr 21, 26). Tai, ko žmonija istorijos metu siekė — tiesos, sugyvenimo, teisingumo, sveikatos ir net nemirtingumo — visa tai Kristaus karalystėje bus įvykdyta: čia "mirties daugiau nebebus, nei dejavi-

mo, nei šauksmo, nei skausmo daugiau nebebus" (Apr 21, 4). Kiekvienas blogis pasiliks už šio miesto sienų: "Į jį neįeis nieko sutepta" (21, 27). Visa bus apvalyta, atnaujinta ir nušviesta pačiu Viešpatimi (plg. Apr 21, 5; 22, 3-5). Tai bus nauja žemė ir naujas dangus, "nes pirmasis dangus ir pirmoji žemė" bus praėję" (Apr 21, 1). Bet kaip tik todėl ir kyla klausimas: koks yra santykis tarp šio naujojo dangaus bei naujosios žemės ir senojo dangaus bei senosios žemės?

Jau nesykį esame pabrėžę II Vatikano Susirinkimo skelbiamą tiesą, kad Kristaus karalystė nekyla iš istorinės pažangos, vadinasi, nėra šios pažangos savaiminga pasėka (plg. I, 207). Taip lygiai ji nėra nė gamtinės evoliucijos pasėka.[69] Kitaip sakant, nė didžiausia istorinė pažanga ir nė ilgiausia gamtinė evoliucija ano naujo dangaus bei anos naujos žemės nesukurs. Iš kitos tačiau pusės šis naujas dangus ir ši nauja žemė arba visuotinė bei amžina Kristaus karalystė, kaip teisingai pastebi S. Bulgakovas, nėra nė 'deus ex machina', nusileidžiąs staiga iš aukšto ir neturįs ryšio su tuo, kas vyko istorijos scenoje.[70] Tai yra ir II Vatikano Susirinkimo pažiūra, aiškia regima aukščiau minėtuose žodžiuose, esą pažanga esanti svarbi Dievo Karalystei (plg. I, 208), o žemiškoji tarnyba ruošianti "dirvą dangaus karalystei" (I, 206-207). Tai savotiška dialektika, kuri istoriją ir Kristaus karalystę jungia ir sykiu skiria; *jungia* ta prasme, kad Kristaus karalystė nėra istorijai kažkas svetima, o jos lūkesčių bei troškimų objektyvus įvykdymas; *skiria* ta prasme, kad Kristaus karalystė nėra istorijos jėgų padaras ar kultūrinės pažangos tobuliausias bei aukščiausias laipsnis, o tikras Dievo malonės veiksmas, vadinasi, antgamtinis dalykas.

Ši dialektinė priešingybė bus mum geriau suprantama, jei į Kristaus karalystę žiūrėsime ne kaip į padėtį, bet

kaip į *vyksmą*, būtent: *Kristaus karalystė yra kuriama visą istorijos metą*. Ji auga kaip garstyčios grūdelis ir perskverbia istorinius pavidalus tarsi raugas. Kitaip tariant, Kristaus karalystė yra tapsmas. Būsmu ji virs tik paskutinę savo tapsmo akimirką tiesioginiu Dievo įsikišimu. Todėl kiek ji yra tapsmas, ji yra istorijai jau *dabartinė*: "Ta karalystė jau yra atėjusi", sako II Vatikano Susirinkimas (I, 18; plg. I, 16), remdamasis Kristaus nurodymu į savo paties darbus: "Jei aš išvarau velnius Dievo pirštu, tai Dievo karalystė tikrai pas jus atėjo" (Lk 11, 20). Tą patį Susirinkimas teigia ir kitose vietose: "Pasaulio atnaujinimas yra neatšaukiamai nutartas ir savo būdu iš tikrųjų jau dabar vyksta" (I, 82); žemėje "auga tos naujosios žmonių šeimos kūnas jau dabar, kad ir neaiškiai galįs atskleisti kai kuriuos naujojo pasaulio bruožus" (I, 207); "žemiškoji ir dangiškoji bendruomenė įeina į viena antrą" (I, 209). Šiais žodžiais Susirinkimas nori pasakyti, kad visatos sąjunga su Kristumi nėra kažkokia dar tik tolimoje bei nežinomoje ateityje laukianti būklė, bet tikriausia mūsų pačių istorinė dabartis. Tačiau ši dabartis yra vykstanti arba tampanti ir tuo pačiu nurodanti į būsmą arba padėtį kaip savo pačios atbaigą, kurios ji siekia ir kurios ji Viešpaties galybe pasieks. Šalia minties, kad Kristaus karalystė *jau dabar yra* istorijoje, Susirinkimas taip lygiai pabrėžia ir eschatologinį šios karalystės pobūdį, vadinasi, ją kaip atbaigą, kurios *dar nėra*. Pastebėjęs, "kad čia neturime pastovios buveinės, bet laukiame būsimosios" (I, 213), Susirinkimas nurodo, kad "Dievas ruošia (šią) naują buveinę" (I, 207), mes gi savo ruožtu ieškome "būsimosios, pasiliekančios buveinės" (I, 27) ir todėl "keliaujame į žmonių istorijos atbaigtį" (I, 218), tai yra, "į Tėvo karalystę" (I, 169) arba "į dangaus karaliją" (I, 232).

Kitaip sakant, Kristaus karalystė *vyksta* istorijos rėmuose: keliavimas yra šio vyksmo prasmuo; tačiau ji *įvyks*

ne istorijoje, nes jos įvykimu istorija kaip tik ir baigsis. Štai kodėl ir galime kalbėti apie istorijos — jos turinio ir jos pažangos — reikšmę Kristaus karalystei, nes tai *laukas*, kuriame ji auga, ir sykiu pabrėžti, kad Kristaus karalystė nekyla iš istorijos — iš jos turinio ar iš jos pažangos, — kaip garstyčios grūdelis nekyla iš dirvos: jis joje tik auga, būdamas pasėtas iš aukšto. Kristaus karalystė tiek savo pradžia (kūrimas), tiek savo atbaiga (perkeitimas) yra dovana ir malonė. Betgi ši dovana ir malonė yra duota pasauliui gamtos ir istorijos prasme. Todėl čia ji *jau yra*, čia ji jau skleidžiasi. Sykiu tačiau jos *dar nėra*, čia jos dar tik ieškome ir jon keliaujame, nes reikia, kad Dievas suspindėtų pasaulio būtyje ir kad pasaulis, kaip labai prasmingai pastebi kun. V. Bagdanavičius, pasitrauktų "iš savo ligšiolinės užimamos vietos žmogaus gyvenime", nes "Dievo veido priartėjimas žmogui" yra "toks galingas faktas, jog visa žemės tikrovė, kurią mes iki šiol pažinome, pasitraukia nuo jo, kaip šešėlis ir sapnas pasitraukia prieš šviesą ir tikrovę" (p. 357); tai tokia realybė, kurios akivaizdoje "netenka prasmės visa žemės realybė".[71] Todėl ši realybė ir negali būti istorijos pažangos ar gamtos evoliucijos savaiminga pasėka, bet turi būti paties Dievo žygis, peržengiąs bet kokią pažangą ir bet kokią evoliuciją. Galutinė ir amžina Kristaus sąjunga su visata arba jo karalystė yra ir imanenti, nes ji vyksta istorijoje, ir sykiu transcendenti, nes ji netelpa istorijoje, kadangi Dievas netelpa kūrinių veiksmuose bei šių veiksmų vaisiuose.

Šitaip suprasdami Dievo plano — jo tikslo ir jo vykdymo—santykį su istorija, galime dabar mėginti aiškintis ir tą būdą, kuriuo kultūra dalyvauja šiame plane kaip jo plėtimas.

c. Kultūra kaip kūriniškojo šventumo skleidimas

Kas įvyksta pasaulyje, žmogui kuriant kultūrą? — Gyvulys gyvena gamtoje. Gamta jį apsupa iš viršaus ir apsprendžia iš vidaus: jis būna tarsi įsčiose (R. M. Rilke). Gyvulys ir gamtinė aplinka sudaro vieną sistemą arba vieną meliodiją (J. v. Uexkuell). Jis šiai aplinkai yra paruoštas savo organais ir savo instinktais: jis čia veikia tiksliai ir tikslingai. Gamta jam teikia ir objektyvių sąlygų ir subjektyvių galių šiomis sąlygomis naudotis, tuo būdu jį aprūpindama nuo gimimo ligi mirties. Gyvulys yra "saugi būtybė — ens securum" (P. Wust). Tuo tarpu žmogui viso to kaip tik stinga. Jis nėra suaugęs nė su viena kuria gamtine aplinka, bet stovi atviras prieš visą pasaulį. Jo galios nėra specializuotos tai ar kitai sričiai. Jos sugeba beveik viską, bet konkrečiai nemoka nieko. Vaizdingai kalbėdami, galėtume tarti, kad gyvuliai yra baigę 'specialines mokyklas' ir todėl kiekvienas turi savą 'profesiją'. Žmogus gi yra išėjęs tik 'bendrojo lavinimo mokyklą', kuri jokios profesijos jam neduoda, pasiųsdama jį į kitą 'aukštesnę mokyklą'. Šią 'aukštesnę mokyklą', kurioje žmogus išmoksta gyventi pasaulyje, mes ir vadiname *kultūra*. Kultūra yra tai, kas žmogų pasaulyje išlaiko ir išvysto. "Toje vietoje, kur gyvuliui stovi aplinka, žmogui stovi kultūrinis pasaulis";[72] pasaulis, kuris kyla iš sąmoningos paties žmogaus veiklos.

Šios veiklos objektas yra tiek gamta, esanti šalia žmogaus, tiek prigimtis, slypinti jame pačiame. Abi jas žmogus perdirba, nes abi jos neįstengia laiduoti jam buvimo ir patenkinti jo dvasios. Jis perdirba gamtinius garsus ir susikuria kalbą; jis perdirba įspūdžius bei patirtis ir susikuria sąvokų, sprendimų bei išvadų; jis perdirba daiktus ir susi-

kuria techniką ir meną; jis perdirba savus polinkius, pomėgius, potraukius ir susikuria šeimą, visuomenę ir valstybę. Jokia gamtos ar prigimties sritis, susidūrusi su žmogumi, nelieka neperdirbta. Net ir šiandieninės draustinės arba rezervatai (augalų ar gyvulių) yra žmogaus valios padarai: žmogus sąmoningai atsisako tiesti čion kūrybinę savo ranką, kad gamta išlaikytų pirmykštį savo pobūdį.

Kas betgi yra šis gamtos perdirbimas giliausia savo esme? Tai ne kas kita, kaip *žmogiškosios idėjos pavertimas gamtinio daikto lytimi*. Neperdirbta arba laukinė gamta stovi žmogaus akivaizdoje kaip gryna medžiaga. Nekuriąs žmogus stovi gamtos akivaizdoje kaip grynas idėjų nešėjas. Kol medžiaga ir idėja gyvena kiekviena sau, tol kultūra nekyla. Kultūra atsiranda tik tada, kai žmogus savo veikimu paliečia gamtą ir ją taip pertvarko, kaip to reikalauja jo turima idėja. Kitaip sakant, pirmykštė gamtinio daikto lytis pasitraukia užpakalin, o priekin išeina žmogiškoji idėja. Tai ji dabar valdo šį daiktą, tai ji palenkia jį žmogaus reikalam ir patenkina jo norus. Perdirbimo veiksmu idėja nusileidžia į gamtą ir joje pasilieka kaip naujas jos pavidalas. Šis pavidalas anaiptol nėra išvystytas iš pačio gamtos, nes gamtoje jokių kultūrinių lyčių nėra. Jis yra atėjęs iš aukšto, iš paties žmogaus. Gamtos jis yra tik priimamas ir nešamas, tapdamas žmogaus tikslų regimybe. Todėl N. Hartmanas kultūrinį kūrinį ir vadina "savo esmėje dvisluoksniu, dvigubu padaru",[73] susidedančiu iš gamtos kaip medžiagos ir iš idėjos kaip lyties arba formos.

Ir štai, tuo kaip tik ir reiškiasi žmogaus viešpatavimas pasaulyje arba anasai Šventraščio minimas žemės apvaldymas bei jos palenkimas. Neperkeistos gamtos valdyti žmogus nepajėgia: tam jis neturi jokių priemonių. Todėl ir yra sakoma, kad be kultūros žmogus būtų jau seniai kitų gamtos padarų buvęs nugalėtas ir išnykęs nuo žemės pavir-

šiaus. Kova už būvį, kurią turi pakelti ir žmogus, vyksta *jo atžvilgiu* anaiptol ne biologiniu būdu — ne nagais, ragais ar dantimis. *Žmogus apvaldo gamtą iš vidaus*, būtent, tuo, kad jis jos dėsningumą taip suorganizuoja, jog šis pradeda jam tarnauti, užuot jam kenkęs. O tai jis pasiekia tada, kai suteikia gamtiniam daiktam naujų lyčių, realizuodamas juose savas idėjas. Laukinė gamta visados yra toli nuo žmogaus; ji yra jam priešinga ir grėsminga, vis tiek ar tai būtų žemė, ar vanduo, ar augmens, ar gyvuliai. Norėdamas, kad ji virstų jo buvimo erdve, jis turi ją sau palenkti, ją perdirbdamas. Jis turi įdirbti žemę, reguliuoti vandenis, kultyvuoti augmenis, prisijaukinti gyvulius. Tačiau įdirbta žemė, sureguliuota upė, iškultyvuotas augmuo ar prijaukintas gyvulys nebėra to paties pavidalo, kaip anksčiau. Jų lytys jau yra pakitusios, nes juose yra įvykdytos žmogiškosios idėjos. Visi šie daiktai yra jau *sužmoginti* ir įtraukti į žmogaus buvimo sritį. Gamtos valdovu žmogus tampa tik tada, kai padaro gamtą panašią į save, kai ją sužmogina, padedamas savų idėjų. Apdirbta gamta, gamta perkeistomis savo lytimis gyvena jau nebe savą, bet žmogaus gyvenimą. Žmogus jai teikia uždavinių bei tikslų, duoda jai linkmę bei prasmę. Ir juo istorija ilgėja, juo labiau žmogus plečia savą veiklą ir juo labiau jis palenkia gamtą saviem reikalam. Istorinis žmonijos vyksmas yra vis didėjąs gamtos sužmoginimas ir tuo pačiu jo palenkimas bei apvaldymas. Kultūra virsta žmogaus ženklu ir jo vaizdu. Šia prasme K. Marksas teisingai įžvelgė, kad istorija yra "gamtos tapimas žmogumi";[74] žmogumi ne antropologine atskiros būtybės prasme, bet žmogaus paveikslo nešėja daiktuose. Kultūroje pasaulis vis labiau virsta žmogaus atspindžiu. *Kultūrinis pasaulis yra sudaiktintas žmogus.* Kultūriniame pasaulyje, kalbant H. Thieleckės žodžiais, žmogus gyvena tarsi Versailles veidrodžių salėje: "Iš visų pusių žiūri į mane tik mano paties vaizdas".[75] Iš visų pusių

man byloja mano paties mintys, norai bei tikslai. Aš čia esu tkras šeimininkas ir jaučiuos pasaulyje kaip savuose namuose.

Šitoje vietoje būtų galima sustoti ir toliau nebeklausti. Tai ir daro gamtos bei kultūros (arba dvasios) mokslai. Pirmieji tyrinėja gamtą, atskleisdami jos dėsningumą ir tuo teikdami kultūrai medžiagos bei priemonių; antrieji tyrinėja žmogaus idėjas, kurias jis šioje medžiagoje realizuoja, kurdamas įvairių kultūros tipų. Ir vieniem, ir kitiem kultūra yra *pabaiga*, kurios jie nebeperžengia. Toliau neklausiantis žmogus, kalbant minėto H. Thieleckės žodžiais, jaučiasi esąs vienintelis pasaulyje: "Visur tik aš pats" (t. p.). Tai ir yra pasaulio sekuliarizacija, apie kurią plačiau autorius yra rašęs kitoje vietoje,[76] pastebėdamas, kad sekuliarizuotam žmogui pasaulis darosi vienaplotmis: atsidaužęs į savo paties vaizdą kultūroje, žmogus grįžta atgal ir paverčia pasaulį uždara sistema, kurioje nėra angos į anapus. Gamtos ir kultūros mokslai tuo ir pasitenkina. Tačiau tuo nepasitenkina teologija (ir net filosofija). Visiškai pripažindama, kad kultūra pasaulį sužmogina, ji vis dėlto žengia dar vieną žingsnį priekin ir klausia: Kas gi yra tasai žmogaus vaizdas, įspaustas kultūroje, iš jos kalbąs ir ją nešąs giliausiuose jos pagrinduose? Antropologija atsako į tai labai įvairiai, būtent, pagal tai, kaip žmogus suvokia pats save. O šis jos suvokimas kinta nuolatos. "Europinis žmogus", rašo H. W. Ruesselis, "stengėsi būti iš eilės tai mistinis serafinas, tai gyvybės mašina, tai protingas ar instinktinis gyvūnas, tai titaniškas antžmogis, tai galop tamsus demonas".[77] Nuosekliai tad kilo ir europinės kultūros pobūdis, atspindėdamas savimi tai angelą, tai protaujantį ar instinktais besivaduojantį padarą, tai maištaujantį antžmogį, tai visa ardantį demoną. Viduramžių, renesanso, apšvietos, racionalizmo, nacionalsocializmo ir bolševizmo sukurtose kultūrose galime nesunkiai paregėti tą ar kitą mi-

nėtą vaizdą. Tačiau visi šie vaizdai yra tik kintančios istorinės apraiškos. Tiesa, jie apsprendžia kultūros regimybę, tačiau jie neapsprendžia pačios kultūros esmės, kadangi neapsprendžia nė paties žmogaus esmės. Teologija juk žino, kad žmogus yra sukurtas ne pagal angelo ar demono, ne pagal gyvulio ar mašinos, ne pagal protingo ar instinktingo padaro, bet *pagal Viešpaties Dievo paveikslą bei panašumą* (plg. Pr 1, 26). Jeigu tad klausiame, kas gi yra esmėje tasai vaizdas, kuris švyti iš žmogiškosios kūrybos, tai teologija į tai atsako, nė kiek nedvejodama: tai dieviškasis žmogaus pirmavaizdis arba Dievo paveikslas žmoguje. Jis esti perkeliamas kultūron *žmogaus* veikla, todėl gali būti aptemdintas, iškreiptas ir net nukreiptas prieš patį Dievą. Savo pagrinduose jis betgi yra ir liks *Dievo* paveikslas, nes, kaip anksčiau sakėme, nuodėmė ontologinės srities nėra palietusi ir todėl Dievo paveikslo žmoguje nėra sunaikinusi. Jeigu tad sekuliarizuotas žmogus sukultūrintame pasaulyje regi vien save patį, tai tuo jis tik parodo, kad jo žvilgis yra negilus ir kad jo protas yra neuolus. Pasiklausęs įsakmiau save patį ir savo veikalus, jis nesunkiai pastebėtų, kad kultūroje spindįs vaizdas yra ne jo kaip regimybės, bet *jo kaip dieviškojo kūrinio* vaizdas, vadinasi, paties Viešpaties paveikslas, kuriuo laikosi visa žmogiškoji būtis ir kuris todėl sušvinta ir žmogiškojoje kūryboje.

Iš to plaukia didžios svarbos išvada pasaulio sužmoginimui ir jo apvaldymui suprasti. Anksčiau sakėme, kad, kurdamas kultūrą, žmogus pasaulį — tiek viršinę gamtą, tiek vidinę savo prigimtį — *sužmogina*, realizuodamas jame savas idėjas. Jeigu betgi šis sužmoginimas reiškiasi žmogaus vaizdo perteikimu pasauliui ir jeigu šis žmogaus vaizdas iš tikro yra Dievo paveikslas jame, tai tuomet *pasaulio sužmoginimas yra esmėje ne kas kita, kaip Dievo paveikslo perteikimas*. Paviršium žiūrint, žmogus keičia pasaulį pa-

gal save: pasaulio regimybė darosi vis labiau žmogiška. Kadangi tačiau pats žmogus savo esmėje yra Dievo apspręstas bei savo būtyje nešamas, todėl pro šią sužmogintą pasaulio regimybę esmėje byloja dieviškumas. Sužmoginti pasaulį giliausia prasme reiškia padaryti arba bent *stengtis* daryti jį *dievišką*. Taip pat sakėme, kad pasaulio sužmoginimas yra sykiu ir jo apvaldymas bei palenkimas žmogui: jo tikslam ir jo noram. Perkeldamas savo vaizdą į gamtą bei prigimtį, žmogus įtraukia jas į savą sritį ir padaro jas savos egzistencijos dalimi, kurią jis tad ir valdo kaip šios egzistencijos subjektas. Jeigu tačiau šis pasaulin perkeltas žmogaus vaizdas iš tikro yra Dievo paveikslas, tai tuomet ir pasaulio palenkimas esmėje vyksta ne žmogui, bet Dievui. *Pasaulio valdymas žmogiškąja kultūra yra Dievo viešpatavimo regimybė.* Todėl psalmininkas Viešpats garbę "visoje žemėje" (Ps 9, 10) bei jo vardo nuostabumą (8, 1) ir jungia su žmogaus valdžia pasaulyje; su tuo, kad visa yra pavergta po žmogaus kojomis: naminiai gyvuliai ir laukiniai žvėrys, dangaus paukščiai ir jūros žuvys (plg. 8, 7-8). II Vatikano Susirinkimas skelbia taip pat, kad kultūros laimėjimai turį būti laikomi "Dievo didybės ženklu" (I, 202). Žiūrint į kultūrą tik antropologiškai ar sociologiškai (ir net filosofiškai), šių teiginių nebūtų galima pateisinti, nes kultūra yra tiesioginis *žmogaus* padaras ir todėl savaime skelbia *jo* galią bei valdžią. Tačiau žiūrint į ją teologiškai ir atsimenant, kad žmogaus valdžia kyla iš jo vaizdo pasaulyje ir kad šis vaizdas iš tikro yra Dievo paveikslas jame, anie tiek Šventraščio, tiek Susirinkimo teiginiai darosi visiškai aiškūs: *kurdamas kultūrą, žmogus giliausia esme palenkia pasaulį ne sau, bet Viešpačiui*, skleisdamas jo paveikslą ir jo viešpatavimą visoje žemėje ir apreikšdamas jo vardo nuostabumą.

Visos tad kultūros funkcijos — žmogaus vaizdo perteikimas pasauliui, pasaulio sužmoginimas, pasaulio pa-

lenkimas žmogui — peržengia savos regimybės arba žmogaus sritį ir veda į Dievą, virsdamas savo pagrinduose ir savo esmėje Dievo paveikslo perteikimu, dieviškumo skleidimu ir Dievo viešpatavimu pasaulyje. Būdamas sukurtas pagal Dievą, žmogus ir pats kuria pagal Dievą: jis kuria dieviškojo paveikslo galia, šį plėsdamas; jis kuria Dievui, pagelbėdamas jam viešpatauti.

Čia todėl ir išeina aikštėn kultūrinės kūrybos *sakrališkumas*. Kildama iš giliausios žmogaus esmės arba iš Dievo paveikslo žmoguje, kultūra tuo pačiu kyla iš ano nuodėmės nepaliesto ontologinio būties prado, kuris, kaip sakėme aukščiau, yra šventas pats savyje, nes išėjęs tiesiog iš Dievo rankų. Kultūra neša savimi šį pradą ir jį pasaulyje savais kūriniais skleidžia. Ji apreiškia, sako S. Bulgakovas, "sofijinį kūrinijos veidą",[78] kurį yra apipavidalinusi Dievo Išmintis (Sophia), ši "visatos menininkė" — taip ją vadina pats Šventraštis (Išm 7, 21) —, padarydama jį suprantamą ir aiškų, malonų ir gerą, gryną ir grakštų (plg. Išm. 7, 22-23), kitaip tariant, pilną tiesos, gėrio ir grožio. Kurdamas kultūrą, žmogus savais veikalais kaip tik ir vykdo šią būties tiesą, jos gėrį ir grožį arba aną nekaltą būties veidą. Šia prasme teisingai teigia Y. M. J. Congaras, kad istorijos kaip pasaulio vyksmo ir kultūros kaip istorijos turinio (l'acquis) prasmė yra siekti, jog gėris apvaldytų blogį, tiesa — klaidą, teisybė neteisybę, gyvenimas — mirtį" arba kad susikurtų "pilnatvės būklė (l'état d'intégrité)",[79] nes dalimi žmogus niekados nepasitenkina; jis siekia "tobulo pažinimo, tobulos teisybės, tobulo gėrio viešpatavimo" (p. 134). Be abejo, šis siekimas niekad istorijoje nepasiseka, nes kūriniškasis būties šventumas susiduria su pasaulio nuodėmingumu ir dažnai išblėsta žmogaus veikaluose. Pačiu betgi savimi šis siekimas yra sakralinis, nes jis plečia tai, ką pats Dievas yra užbrėžęs kūrinijoje, būtent, kad Dievas taptų viskas visame. Kultūrinės pastan-

gos bei jų laimėjimai kyla ne iš to, kad pasaulis yra puolęs savo paviršiumi, bet iš to, kad pasaulis yra likęs šventas savo gelmėmis. Kultūra kaip tik ir kelia aikštėn šitas gelmes ir tuo būdu skleidžia, kiek jai įmanoma, šventumo viešpatavimą. Tuo būdu ji įsijungia į kūrimo tvarką (ordo creationis) ir įgyja "Dieviškosios reikšmės".[80]

Šia prasme žmogus kultūrininkas, visų pirma pasauliškis, ir yra naujosios teologijos vadinamas "kūrinijos interpretatoriumi", "prigimtosios tiesos atskleidėju", "kūrinijos iššifruotoju" (p. 680), nes jis "pačia savo būsena yra paniręs kūrinijos medžiagoje ir tiesiog siejasi su vidine jos prasme. Moteryste, moksliniu tyrimu, politine bei socialine veikla, technikos bei meno veikalais jis įsijungia į žmogiškosios prigimties ir pasaulio paslaptį".[81] Ši gi paslaptis esanti ne kas kita, kaip kūrimas bei atpirkimas; tai paties logos veikimas, nedalomas savyje ir todėl neskaldytinas nė mūsų mintimi bei elgesiu (plg. p. 679). Būdinga, kad šitokia kultūrinės kūrybos samprata yra išnirusi ne tik šiandien Vakarų Bažnyčios svarstymuose bei ginčuose, bet kad ji jau gana seniai yra gyva ir Rytų Bažnyčios teologijoje; Bažnyčios, kuriai juk labiausiai yra prikišamas nusigręžimas ir net bėgimas nuo kultūros: "Vietoje kovojančiosios Bažnyčios Rytuose buvo tiktai dezertyruojančioji Bažnyčia", šitaip kaltino ją V. Solovjovas,[82] reikalaudamas, kad pasaulyje būtų kuriama ne rytietiškoji ar vakarietiškoji", bet "dievažmogiškoji kultūra".[83] Po Solovjovo mirties (1900) Rusijoje todėl ir prasidėjo įtampus Bažnyčios ir kultūros santykių svarstymas. 1901 m. S. Trubeckoj, Maskvos u-to filosofijos profesorius pasauliškis, kalbėjo stačiatikių teologam apie Krikščionybės pagrindus; tais pačiais metais buvo pradėta organizuoti pokalbiai tarp dvasiškių ir pasauliškių — nuostabiai moderni apraiška visoje ano meto krikščionijoje. Rašytojas M. Merežkovskis 1903 m. viešai ragino nagrinėti temą "Kristus ir pasaulis" ir spręsti

klausimą santykių tarp dvasios ir kūno, tarp krikščioniškosios bendruomenės ir pasaulinės visuomenės, tarp Bažnyčios ir meno, tarp Evangelijos ir stabmeldybės. Keletą metų vėliau (1907) tas pat Merežkovskis skaitė pagarsėjusią paskaitą "Gogolis ir tėvelis Matvej" (Gogolio išpažinties klausytojas, *Mc*), kurioje jis mėgino teigiamai apibrėžti meno vaidmenį stačiatikybėje ir į kurią aštriai atveikė V. Rozanovas savo veikalu "Tamsusis veidas" (plg. šio skyriaus 45 išnašą). Rozanovui atsakė N. Berdjaevas knyga "Kūrybos prasmė" (1914), išaugusia iš jo paskaitos ta pačia tema, kaip ir Merežkovskio: "Kristus ir pasaulis" (1907). Dešimtmetis prieš pirmąjį pasaulinį karą Rusijoje iš tikro buvo kultūros teologijos tarpsnis. Karas ir vėlesnis rusų intelektualų pabėgimas ar ištrėmimas šiuos svarstymus, tiesa, pertraukė, bet jų nenutraukė: tremtyje jie vėl atgijo gana greitai. Jau 1925 m. pabaigoje buvo įsteigtas Paryžiuje religinės minties žurnalas "Putj (Kelias)", redaguojamas N. Berdjaevo, ėjęs ligi 1940 m. kovo mėn. ir galop užklęstas būdingu redaktoriaus straipsniu "Karas ir eschatologija" (nr. 61, p. 3-14). Šiame žurnale ir buvo tęsiami prieškariniai kultūros teologijos nagrinėjimai.[84] Ir štai, palyginę šio žurnalo mintis kultūros atžvilgiu su dabartinės teologijos mintimis, randame nuostabaus panašumo. Sakysime, I. Lagovskis vadina kultūrininką "vyriausiuoju pasaulio kunigu",[85] vadinasi, tokiu, kuris pašvenčia pasaulį, nes "kūryboje, pasak Lagovskio, būtis liaujasi buvusi paviršutiniška ir dviprasmė; joje yra realizuojama dieviškoji gelmė; kūryboje apsireiškia paslaptinga pasaulio plano begalybė" (p. 32). Lagovskis palygina kultūrininką su egzorcistu, kuris išvaro 'demonus' iš gamtos (plg. p. 22). Ir iš tikro, juk jeigu demono vardu suprasime dvasią, "kuri nuolatos neigia" (J. W. Goethe), tai kultūra *bus* 'demonų' išvarymas, vadinasi, neigimo ir griovimo pergalė, nes kūryba visados laimi ką nors pozityvaus ir

pastovaus. Šia prasme kultūrininkas veikia ne tik teigiamai filosofine prasme, bet ir *sakrališkai* religine prasme. "Poetas, mokslininkas, menininkas, muzikas, pedagogas, inžinierius", sako Lagovskis, "visi, kurie dirba pasaulyje gera valia ir dieviškosios tiesos vardu, yra iš tikro ir iš esmės pašaukti atlikti pašvenčiamąjį visuotinės liturgijos veiksmą" (p. 33). Kultūra esanti savo rūšies liturgija, atliekama ne šventykloje, o pasaulyje; vykdoma ne simboliais, o realiais veikalais. "Kūryba būtį praturtina, atbaigia ir keičia" (p. 32). Joje "vyksta kova už prigimtąjį pasaulį" (p. 31), kuris "kūrybos galia arba išsivaduos iš demonų valdžios arba iš naujo ir jau galutinai bei beviltiškai nusilenks šio pasaulio kunigaikščiui" (p. 31). Todėl Lagovskis "kūrybos kelią, kelią kultūrinių vertybių" laiko "jo ontologijoje visiškai krikščionišku keliu" (p. 31) ir net "Viešpaties namus statančia pareiga" (p. 33) kurią vykdant atsiskleidžia "pasaulio turtingumas kaip dieviškumo spindesys ir garbė" (p. 39). Be abejo, Lagovskis neslepia, kad šis kelias yra sunkus bei painus dėl pasaulyje slypinčios nuodėmės. Tačiau jis pabrėžia, kad kova su nuodėme vyksta, "ne užsisklendžiant nuo pasaulio jėgų, bet jas perkeičiant" (p. 39). Šis gi perkeitimas prasideda, kaip matėme, jau kultūros kūrimu, perkeliant žmogaus idėją į gamtą bei prigimtį. Nuosekliai tad Lagovskis kultūrinę kūrybą ir laiko *išganymo keliu* ir reikalauja gilaus jos apmąstymo bei nušvietimo iš Bažnyčios pusės. Kūryba, pasak jo, esanti "gilaus christocentrinio pobūdžio ir todėl turinti būti mūsų pažinta, išsiaiškinta ir Bažnyčios nušviesta" (p. 33; plg. p. 39), nes tai "ontologinė Kristaus kerygma" (p. 33), kuris kūriniją savo jėga laiko, savo krauju atperka ir savo prisikėlimu keičia. Kūrybine savo veikla kultūrininkas tad ir skelbia "prisikėlimo garbę kiekvienam sutvėrimui" (p. 32). Lagovskis ankštai jungia kultūrą su Kristaus kunigyste ir jo viešpatavimu: "Pasaulio keitimas kūryba yra po Kristaus

mirties ir prisikėlimo ne kas kita, kaip kunigiškosios ir karališkosios Kristaus tarnybos vykdymas" (p. 32-33).

Girdėti visa tai iš Rytų Bažnyčios teologo lūpų yra iš tikro nuostabu. Atsimenant betgi, kad Rytų Bažnyčia ypatingai pabrėžia Dievo paveikslą žmoguje ir kad ji šio paveikslo tikslovę regi Kristuje,[86] yra visiškai nuoseklu žmogiškąją kūrybą kaip žmogaus vaizdo perkėlimą į pasaulį jungti su Kristumi — jo mirtimi bei prisikėlimu — ir tuo pačiu visoje kultūroje regėti christocentrinį pobūdį arba jos įsijungimą į Kristaus vykdomą pasaulio pašventimą (kunigystė) bei jo viešpatavimą visoje būtyje (karalystė). Juk jeigu, kaip sakėme, yra tiesa, kad išganymas "atstato ir patvirtina" kūrimą, kaip tai skelbia II Vatikano Susirinkimas (I, 24) ir kad visos kultūrinės vertybės "yra pagrįstos Dievu Kūrėju ir įstabiai nuskaidrintos Kristuje" (I, 238), tai krikščionis kultūrininkas, pasiųstas į pasaulį Krikšto bei Sutvirtinimo sakramentais, sava kūryba kaip tik ir vykdo šį atstatymą bei nuskaidrinimą. Rytų Bažnyčios keliamas kultūros christocentriškumas yra tik išvada iš kultūros dieviškojo pobūdžio apskritai, kurį šiandien pabrėžia ir Vakarų Bažnyčios teologai.

Esminio kultūros sakrališkumo šviesoje aiškėja ir šiandien toks garsus pasidaręs jos *nusakralinimo reikalavimas.* Tai, kaip pastebi J. Pieperis, "nebėra tik objektyvus sparčiai priekin žengiančio visuomeninio vyksmo aprašymas; tai jau programa ir tikslas",[87] vadinasi, sąmoningas siekimas, nesykį ieškąsis net ir teologinio pagrindo, nepastebėdamas, kad tuo įsiveliama į neišbrendamą prieštaravimą. C. J. Geffré, kalbėdamas apie nusakralinimą ir pašventimą, sako, kad "kaip tik tie, kurie džiaugiasi pasaulio nusakralinimu, yra pirmieji, kurie reikalauja, kad pasauliškiai pašvęstų pasaulį".[88] Pasaulio pašventimas iš tikro yra pasauliškių uždavinys. Tai pabrėžia ir II Vatikano Susirinkimas: "Pasauliškiai pačiu savo pašaukimu yra skirti ieš-

koti Dievo karalystės, rūpindamiesi laikinaisiais dalykais ir juos tvarkydami pagal dieviškąjį planą" (I, 59). Viešpats juos šaukia, kad jie "lyg koks raugas prisidėtų prie pasaulio pašventimo tarsi iš vidaus" (I, 60). Tačiau kaip tai būtų galima, jei pasaulinė veikla pačia savo esme būtų grynai profaninė? Susirinkimas čia aiškiai kalba apie *objektyvų* pasaulio pašventimą, vadinasi, apie Dievo karalystės skleidimą bei įtvirtinimą, o ne tik apie subjektyviai kilnią krikščionies intenciją, kuri ir profaninius jo darbus padaro vertingus Viešpaties akyse. Kiekvienas krikščionis, vis tiek, ką jis darytų — "ar valgote, ar geriate, ar ką kitą darote" (1 Kor 10, 31) — turi visa daryti "Dievo garbei" (t. p.), nes *Dievo garbė yra krikščioniškojo buvimo būdas: krikščionis būna garbindamas,* vadinasi, antgamtine intencija pašvęsdamas savo veiksmus. Tik tokiu atveju jie darosi vertingi jo sielai. Antgamtine intencija nepašvęstas veiksmas, net jeigu jis būtų savyje ir švenčiausias, jo veikėjui lieka religiškai bevertis. Kunigas laikąs šv. Mišias *tik todėl,* kad gauna už tai 5 dolerius, ne tik savęs nepašvenčia, bet net nusideda, nes Kristaus auką paverčia uždarbiu. Ir priešingai, net grynai biologinis veiksmas virsta sielos išganymu, jeigu jis susiejamas su antgamtiniu tikslu: "moteris bus išganyta vaikų gimdymu, jei pasiliks tikėjime, meilėje ir šventume" (1 Tim 2, 15). Kitaip tariant, subjektyviai intencijai objektyvus veiksmo pobūdis yra nesvarbus. Ši intencija pašvenčia kiekvieną veiksmą jo autoriui, bet ji nekeičia paties veiksmo savyje. Šv. Mišios lieka aukščiausias religinis veiksmas net ir neverčiausio kunigo laikomos. Gimdymas lieka biologinis veiksmas net ir Mergelės Marijos atveju.

Visai kas kita yra betgi tada, kai kalbama apie *pasaulio* pašventimą, ieškant jame Dievo karalystės ir keičiant jį iš vidaus. Šiam uždaviniui reikia turėti ne tik kilnios intencijos, bet keisti ir pačius daiktus. Tam reikia, kad pa-

saulio objektai, kylą iš žmogaus rankų, taptų sakraliniais. O tokiais jie galės tapti tik tada, kai savo būties gelmėse jie šio sakrališkumo turės ir kai jis žmogaus veikla bus iškeltas aikštėn bei regimai apreikštas. Skelbiant gi, kad pasaulis yra profaninis pats savyje arba kad net reikia jį nusakralinti ten, kur jis istorijos eigoje yra buvęs padarytas sakralinis, tuo pačiu užsitveriamas kelias į pasaulio pašventimą kaip pasauliškio pasiuntinybę. Ši pasiuntinybė gali virsti pasaulio pašventimu iš vidaus, plečiant jame Dievo karalystę, tik tuo atveju, jei pasaulis iš tikro yra šventas savo būtyje. Todėl klausimas, šiandien taip dažnai keliamas, "ar mes turime dabar plaukti prieš nusakralinimo srovę ir kurtis naujų sakralinių užtvarų, kad jose įsišaknytų modernaus žmogaus tikėjimas",[89] yra visiškai klaidingas. Dabartinė nusakralinimo srovė yra tik subjektyvi žmogaus nuotaika, nė kiek nepaliečianti ontologinio būties šventumo: *būtis kaip Viešpaties kūrinys yra sakralinė pati savyje*, ir jokia žmogaus nuotaika jos nusakralinti negali. Šia prasme nėra ir negali būti jokių ypatingų "sakralinių užtvarų", už kurių kiti žmogaus buvimo ruožai būtų profaniniai savyje ir negalėtų ar neturėtų būti susakralinami. Moderniam žmogui reikia ne kurti "sakralinių užtvarų", bet jį įsąmoninti, kad visa esmėje yra šventa ir kad profaniška yra tik nuodėmė, nes tik nuodėmė nutraukia santykį su Dievu ir todėl atsiduria už visuotinio šventumo durų: pro fano (fanum — šventykla) — už šventyklos. Bet tai padaryti šiandien yra nepaprastai sunku, nes ontologinis būties šventumas yra *gelmės* sąvoka, o "būdingiausias dabartinės Vakarų žmogaus padėties bruožas kaip tik ir yra gelmės matmens (Dimension) praradimas", kaip šią padėtį teisingai apibūdina žinomas tiek Amerikoje, tiek Europoje protestantų teologas P. Tillichas.[90] Visas mūsų gyvenimas vyksta, pasak Tillicho, pagal "gulstinį matmenį"; mes neturime nei laiko, nei priemonių įsiskverbti į

gelmę, nes tai reikalauja susikaupimo ir tylos (plg. p. 45). Todėl žmogus dabar ir nežino, "kas yra gelmė" (t. p.). O tuo pačiu nežino, nė kas yra kūriniškasis būties šventumas: "kūrimas, perkeltas į gulstinio matmens plotmę, virsta pasaka" (p. 46). Nuosekliai tad iš kūrimo kyląs pasaulio šventumas modernaus žmogaus ne tik nėra pergyvenamas, bet net nesuvokiamas. Šis žmogus visa laiko profaniška ir reikalauja, kad istorinės sakrališkumo apraiškos — bažnyčios, maldos, šventės, paročiai, galop net ir liturgija — būtų suprofanintos, vadinasi, kad niekur nebeliktų gelmės ženklų ir kad visas pasaulis virstų vienaplotmiu. Štai kodėl kultūros nusakralinimą minėtasis Rytų Bažnyčios teologas I. Lagovskis ir vadina "tragišku pilnatvės suardymu",[91] vadinasi, gelmės matmens paneigimu, be kurio pasaulis darosi plokščias, netekdamas savos pilnatvės. Nusakralinti kultūrą reiškia nepastebėti, kad būtis yra daugiau negu tik jos regimybė.

Be abejo, nusakralinimas mūsų laikais nekartą reiškia ir *kultūros pripažinimą savarankiška,* išlaisvinant ją iš bažnytinės hierarchijos autoriteto, vadinasi, kuriant ją ne pagal šio autoriteto nurodymus, bet pagal jos pačios vidinius dėsnius; teikiant jai ne grynos priemonės pobūdžio, bet keliant aikštėn ir vykdant jos pačios vertę savyje. *Šia prasme* nusakralinimas yra teisėtas ir paties II Vatikano Susirinkimo pabrėžiamas (plg. II, 141-42). Taip pat teisėtai galima kalbėti apie gamtos ir istorijos bei kultūros nusakralinimą ta prasme, kad jos po Kristaus nebėra Dievo apsireiškimo vieta: Dievas per jas nebeskelbia savo valios ir nebeduoda įsakymų, kaip Nojui ar Izraeliui.[92] Tačiau šiais atvejais nusakralinimas reiškia arba tik kultūros nubažnytinimą, tiksliau sakant, jos nuklerikalinimą, arba Dievo apsireiškimo sutelkimą viename tik Jėzuje Kristuje bei jo Bažnyčioje, paneigiant gamtai ir kultūrai teisę bei galimybę kalbėti Viešpaties vardu. Visa tai betgi neturi

nieko bendro su *vidiniu* pasaulio profaniškumu, kuris yra šiandien skelbiamas sekuliarizacijos teorijos, nebelaikančios pasaulį Dievo kūriniu ir todėl nereginčios kūriniškojo jo šventumo. Reikia tik apgailestauti, kad *šios rūšies* nusakralinimo sąvoką dabar sutinkame ir moderniųjų teologų raštuose,[93] kurie gamtos savarankiškumą savo būtinybėje ir kultūros savarankiškumą savo laisvėje nebeskiria nuo būties sakrališkumo ontologiniame savo pagrinde. Profaniškumas yra tikrovinė istorijos jėga. To neigti negalima. Bet jis iškyla tik kaip sakrališkumo *paneigimas* ir todėl reiškiasi kova prieš visa, kas dieviška. Tai svarstysime vėliau, kalbėdami tiek apie kultūrą ir Dievo karalystę, tiek apie pasauliškių veikseną pasaulyje.

d. Kultūra kaip atgailos skleidimas

Kultūrinės kūrybos srityje St. Šalkauskis, sekdamas vyskupu A. Fischer-Colbrie, skiria tris pradus: kultūrinį *nusiteikimą*, kultūrinį *veiksmą* ir kultūrinį *padarą* arba, kitaip sakant, subjektyvią, aktyvią ir objektyvią kultūros pusę. "Kultūrinis nusiteikimas", pasak Šalkauskio, "yra ne kas kita, kaip tasai subjektyvus pagrindas, kuris glūdi kultūros veikėjuje kaip šiojo paslankumas veikti kultūriniu būdu".[94] Kai šis paslankumas pasirodo aktyviai, turime kultūrinį veiksmą. Kai jis susidėsto kokiu nors regimu bei pastoviu pavidalu, gauname kultūrinį padarą. Kultūriniu veiksmu esti "koks nors objektas apipavidalinamas lytimi, atitinkančia aukštesnę idėją" (p. 53) arba, kaip jau sakėme, žmogiškoji idėja esti paverčiama gamtinio daikto ar net ištisos gamtinės srities forma. Galop kultūrinis padaras yra "objektyvus kultūrinio veiksmo užbaigimas" (t. p.), iš kurio kyla naujas dalykas, vadinamas kultūriniu

kūriniu. Šalkauskis pastebi, kad nė vienas šitas kultūrinės kūrybos pradas nesutampa su kultūra kaip tokia: kultūra apima visus šiuos pradus ir visuose juose skleidžia savo esmę. Žmogiškoji kūryba prasideda kultūriniu nusiteikimu, eina per kultūrinį veiksmą ir baigiasi kultūriniu padaru.

Ir vis dėlto kiekvienas iš šių pradų gali turėti lemiančios reikšmės kultūrai suprasti ir jos krypčiai gyvenime apspręsti. Kultūra visados yra *sistema*. Tačiau ji, kaip Šalkauskis teigia, gali būti "arba kultūrinių nusiteikimų sistema, arba kultūrinių veiksmų sistema arba net kultūrinių išdavų sistema" (p. 54). Tiesa, visi šie dalykai yra glaudžiai susiję su vienas kitu, o "vis dėlto vienai iš šių sistemų kultūros vardas gali labiau tikti, negu kitom" (t. p.). Paties Šalkauskio pažiūra, "kultūros vardas labiausiai tinka kultūrinių nusiteikimų sistemai" (t. p.). Nuosekliai tad "pagrindinis kultūros supratimas ir yra tasai, kuris į kultūros pagrindą deda kultūrinį nusiteikimą ir todėl suteikia kultūros prasmei subjektyvaus pobūdžio... Aktyvi ir objektyvi prasmė yra antrinė, palyginant su pirmine prasme, kokios turi kultūra, suprantama kaip subjektyvių nusiteikimų sistema" (t. p.), būtent, todėl, kad tik vidinis žmogaus nusiteikimas kurti apsprendžia tiek patį kūrybinį veiksmą, tiek ir iš šio veiksmo kylančią pastovią išdavą. Koks yra kultūrinis žmogaus nusiteikimas, toks bus ir jo kultūrinis veiksmas ir iš šio veiksmo kyląs kultūrinis kūrinys. Štai kodėl Šalkauskis savoje kultūros filosofijoje, kaip jis ją yra dėstęs pastaraisiais metais, ir teikia primenybę ne aktyviam ar objektyviam, o *subjektyviam* kultūros pradui. Aktyvaus prado arba kultūrinio veiksmo primenybė veda į kultūrinį prometejizmą, apsireiškiantį tokiuose sąjūdžiuose, kaip komunizmas ar fašizmas. Objektyvaus prado arba kultūrinės išdavos pirmenybė veda į kultūrinį miesčioniškumą. Pirmojoje kultūros linkmėje vyrauja noras *kurti*,

antrojoje — noras *naudotis*. Tačiau ir viena ir antra linkmė esti tykomos pavojaus sudužti: pirmoji savo aktyvizme, antroji savo pomėgiuose. Prometejiškos kančios ir miesčioniško bankroto gali kultūra išvengti tik tada, kai ji atsiremia ne į veiksmą, nepaisantį jokių ribų, ir ne į padarą, virstantį lėbavimu, o į dvasinį nusiteikimą, tramdantį veiksmą ir aprėžiantį padarą. Todėl Šalkauskio teikiamą pirmenybę kultūriniam nusiteikimui mes ir laikome gaire ne tik kultūros filosofijai, bet ir kultūros teologijai, nes jau iš anksto galima numanyti, kad krikščionies kuriama kultūra negali būti prometejiškasis aktyvizmas, nei miesčioniškasis naudojimasis kultūrinėmis gėrybėmis.

Šios Šalkauskio minties akivaizdoje mes dabar ir klausiame: koks nusiteikimas skatina pasaulišką veikti pasaulyje kultūriniu būdu? Kas skatina jį kurti — ne tam, kad pasaulyje biologiškai išsilaikytų ar kad psichologiškai išskleistų savo polinkius, bet kad sava kūryba vykdytų Dievo viešpatavimą kūrinijoje?

Atsakydamas į aukščiau minėtą V. Rozanovo teigimą, esą kultūra Krikščionybėje yra tik 'konfitūrai', vadinasi, tik gyvenimo pasmaginimas, bet ne pats gyvenimas, N. Berdjaevas, kaip minėta, išleido knygą pavadintą "Kūrybos prasmė", duodamas jai būdingą antrinę antraštę: "Bandymas pateisinti žmogų". Ką ši antraštė reiškia, paaiškina Berdjaevas savo knygos įvade: "Yra prirašyta daug Dievo pateisinimų arba teodicejų; ateina laikas parašyti ir žmogaus pateisinimą arba antropodiceją... Mano knyga ir yra tokios antropodicejos bandymas, pagrįstas kūryba".[95] Šios lygiagretės prasmė bus mum aiški tik tada, kai prisiminsime, kad *teodiceja yra Dievo pateisinimas pasaulio akivaizdoje*. Pasaulis juk yra ne tik gražus, darnus ir tikslingas, bet ir biaurus, maištingas, pakrikęs ir beprasmis. Koks tad yra Dievo santykis su šiuo dialektiniu padaru? Atsakymų į šį klausimą filosofijoje yra buvę labai daug ir

labai įvairių. Bet jie čia mum mažai terūpi. Mum čia rūpi tik parodyti, kad Berdjaevas sava knyga kelia tą patį klausimą *žmogaus* atžvilgiu, kokį Leibnicas — teodicejos grindėjas — yra kėlęs *Dievo* atžvilgiu, būtent: kaip pateisinti žmogų pasaulio akivaizdoje? Koks jo santykis su minėta pasaulio dialektika?

Ir štai, Berdjaevas atsako, kad *žmogaus santykis su pasauliu yra kūryba.* Kitaip tariant, žmogus pateisina savo buvimą tuo, kad kuria, vadinasi, kad pasaulį keičia. Kū ryba yra antropodiceja, kaip išganymas yra teodiceja. Kaip Dievas, vesdamas pasaulį išganymo keliu ligi pat jo perkeitimo į "naują dangų ir naują žemę" (Apr 21, 1), pateisina save blogio akivaizdoje, taip ir žmogus, sava kūryba keldamas aikštėn nuodėmės nepaliestą būties tiesą, gėrį ir grožį, pateisina save to paties blogio akivaizdoje. Žmogaus ir Dievo tikslas pasaulio atžvilgiu yra tas pats: nugalėti jame esantį blogį bet kokiu jo pavidalu. Skiriasi tik keliai ir vaisiai. Tai, ką Dievas galutinai *įvykdo*, darydamas "visa nauja" (Apr 21, 5), žmogus į tai *nurodo*, tačiau irgi tuo, kad daro visa nauja, nes iš žmogaus kūrybinio veiksmo kilę padarai, palyginus juos su gamtos daiktais, yra visiškai nauji. Todėl Berdjaevo tiesiama lygiagretė tarp teodicejos ir antropodicejos turi gilios prasmės. Pasaulyje esąs blogis yra iššūkis tiek Dievui, tiek žmogui, būtent, iššūkis keisti žemę ligi pat esminio jos atnaujinimo, kad būtų pergalėta net ir didžiausioji bei paskutinioji priešininkė — mirtis (plg. 1 Kor 15, 26). Šia prasme kultūrinė žmogaus kūryba, kaip netrukus matysime, turi aiškaus eschatologinio pobūdžio. Šia prasme ir kultūrinis pasauliškio nusiteikimas darosi savotiškas, nes jis susiklosto įtampoje tarp vidinio būties šventumo ir viršinio tos pačios būties nuodėmingumo. Kultūrinė kūryba savo esme yra, kaip sakėme, ano vidinio šventumo skleidimas. Tačiau pats šis skleidimas vyksta nebe palaimintame, bet puolusiame

pasaulyje. Kultūrine savo veikla pasauliškis turi ne tik kelti aikštėn būties tiesą, gėrį ir grožį, bet kartu ir kovoti su nuodėmės apraiškomis, temdančiomis šią tiesą, šį gėrį ir šį grožį; kovoti ne tik šalia savęs objektyviame pasaulyje, bet ir pats savyje ir savoje kultūrinėje veikloje. Visa tai padaro, kad ir kultūrinis nusiteikimas niekad nėra ir negali būti tik grynas noras *pašvęsti*, bet kartu jis turi būti ir noras bei ryžtas *atsakyti* už savo ir pasaulio nuodėmes. Dar daugiau: *noras pašvęsti gali būti egzistenciškai tikras tik tada, kai atsiremia į norą atsakyti*. Kitaip noras kurti ir tuo pasaulį pašvęsti virsta išmone ar svajone. Atsakingumas už pasaulį sudaro kultūrinio nusiteikimo būdingą ir net esminę žymę pasauliškio veikloje.

Šitaip susiklosčiusį kultūrinį nusiteikimą aukščiau cituotasis Rytų Bažnyčios teologas I. Lagovskis vadina *atgaila* (pokajanie).[96] Tai reiškia: *atgaila yra subjektyvus kultūros pagrindas*, kuris lydi pasauliškio kultūrinę veiklą pasaulyje, persunkdamas jo kultūrinius veiksmus ir pažymėdamas šio veiksmo išdavas arba objektyvinius padarus. Kristaus žodžiai, pasakyti jo pasiuntinybės pradžioje, "darykite atgailą" (Mt 4, 17; Mk 1, 15) virsta gaire tolimesniam kultūros sakrališkumo nagrinėjimui. Juk jeigu kultūrinis nusiteikimas, kaip Šalkauskis teigia, labiausiai atitinka kultūros esmę ir jeigu atgaila yra būtinas šio nusiteikimo pradas, tai savaime aišku, kad ir visa kultūrinė pasauliškio kūryba, kylanti iš jo veiklos pasaulyje, yra ne kas kita kaip atgailos skleidimas: *kelias pasauliui pašvęsti yra atgailos kelias.*

Iš sykio nustembame, išgirdę, kad kultūrinis pasauliškio nusiteikimas yra grindžiamas atgaila, nes esame įpratę suprasti atgailą kaip *susilaikymą*. Kaip tad susilaikymas galėtų virsti paskata kurti? Argi ne atgailos dėliai pirmieji vienuoliai paliko helenistinį kultūros pasaulį ir pasitraukė į dykumas? Atrodo, kad atgaila ir kūryba išskirian-

čios viena kitą. Pasvarsčius betgi giliau atgailos esmę, atsiskleidžia kaip tik tai, kuo pasauliškio kultūrinė veikla iš tikro yra būdinga. Juk atgailą galima suvokti tik ryšium su nuodėme: atgaila yra pastanga nusikratyti nuodėmės pasėkomis; ji yra šių pasėkų, tarsi kokios skolos, padengimas. Nes nuodėmė niekad nėra tik grynas nusikaltimas Dievui, bet visados sykiu ir *žala* kūrinijai. Todėl ir jos panaikinimas turi du pradu: atleidimą iš Dievo pusės (kaltė) ir padengimą iš nusidėjėlio pusės (žala). Šį nuodėme padarytos žalos padengimą ir vadiname atgaila. Nuosekliai tad atgaila visados esti nuodėmės apsprendžiama — ne tik tai, *kad* ji turi būti, bet ir tai, *kokia* ji turi būti. Kitaip sakant, *nuodėmės pobūdis apsprendžia ir atgailos pobūdį*. Sakysime: vagystės negalima padengti malda, bet reikia grąžinti pavogtą daiktą arba atsilyginti nukentėjusiajam; šmeižto negalima padengti auka senelių ar našlaičių namam, bet reikia jį atšaukti akivaizdoje tų, kurie yra jį girdėję, ir tt. Mūsų išpažintys dažnai kaip tik todėl esti nevaisingos ir net nevertingos, kad mes vienašališkai kreipiamės į Dievą, tarsi jam vienam būtume nusikaltę, permaža paisydami žmogaus, kurį savo nuodėme taip pat esame įžeidę ir kuriam turime taip pat atsilyginti — moraliai, dvasiškai ar gal net ir medžiagiškai. Mes paprastai žinome, kad gailestis ir atgaila yra du esminiai išpažinties pradai ir kad, vieno kurio stingant, mūsų nuodėmės nėra panaikinamos. Tačiau mes dažnai neįsisąmoniname, kad gailestis krypsta daugiau į Dievą, o atgaila daugiau į kūriniją ir kad šiuodu dalyku vienas kito atstoti negali. Jau šv. Povilas rašė romėnam, kad kūrinija kaip tik dėl nuodėmės "vaitoja ir kenčia skausmus" (Rom 8, 22). Kaip tad galėtų būti atleista mūsų nuodėmė, jei ji yra virtusi to ar kito padaro skausmu, kurio mes sava atgaila nepašaliname? Atgaila yra nuodėme padarytos žalos kūrinijai padengimas ir tuo būdu nuodėmės pasėkų naikinimas. Todėl ji anaiptol neiš-

sisemia vidiniu gailesčiu, susigraužimu ar pažadu nebenusidėti, bet skatina mus *veikti*, einant į pasaulį ir ten padengiant tai, kur ir kiek esame padarę žalos. Atgaila anaiptol nėra susilaikymas, bet *veiklumas kūrinijos atžvilgiu ir kūrinijos labui.*

Šitaip suprantant atgailos esmę, tuoj pat paaiški jos ryšys su kultūrine kūryba. I. Lagovskis apibrėžia nuodėmę kaip "buvimo neteisybę — nepravda bytija".[97] Tai reiškia: neįstengdama paliesti būties jos *esmėje*, nuodėmė betgi paliečia būtį jos *buvime*. Ji padaro, kad šis buvimas virsta neteisingu bendriausia prasme, vadinasi, iškreiptu tiesos, gėrio ir grožio atžvilgiu. "Nuodėmė visados yra chaotiška", sako Lagovskis. "Ji suardo tvarką, ji yra a-kosminė" (t. p.). Juk jeigu pasaulį vadiname 'kosmos', t. y. *papuošalu*, kuriame viešpatauja darna ir grožis, tai nuodėmės a-kosmiškumas reiškia, kad ji kaip tik neigia darną bei grožį, paversdama pasaulį chaosu. Tai ir yra ana žala kūrinijai, kuri dėl jos kaip nuodėmės pasėkos vaitoja ir kenčia skausmus "iki šiolei" (Rom. 8, 22). Jeigu tačiau nuodėmė yra buvimo neteisybė, tai atgaila bus šios neteisybės padengimas, slepiąs savyje, pasak Lagovskio du momentu: "neteisybės sąmonę" ir "teisybės atstatymą" (t. p.) arba nusiteikimą ir veiksmą. Pasaulyje veikiąs žmogus turįs visų pirma įsisąmoninti, kad nuodėmė yra pasauliui padariusi neteisybės arba žalos visose jo buvimo srityse; kad visokios blogio apraiškos yra ne iš Dievo Kūrėjo, bet iš nuodėmės; kad jos nėra normalus pasaulio buvimas, bet iškrypos. Ši "neteisybės sąmonė" yra didžiai sukrečianti, nes ji atskleidžia, kad gyvename nenormaliame pasaulyje ir todėl neprivalome užmerkti akių prieš nenormalybes. Tačiau vienos šios sąmonės atgailai nepakanka. Suvokti, kad pasauliui yra padaryta žalos, reiškia apsispręsti veikti, kad ši žala būtų atitiesta. Jeigu nuodėmė yra buvimo neteisybė, tai atgaila yra ne tik šios neteisybės neigimas sava sąmone,

bet ir jos atstatymas savu veikimu. Štai kodėl Lagovskis ir kalba apie "veiklią atgailą",[98] kuri vienintelė sugebanti pergalėti a-kosminį, vadinasi, chaotišką nuodėmės pobūdį. Nuodėmė yra a-kosminė, vadinasi, viską jaukianti ir trypianti. Tuo tarpu atgaila kaip veiksmas yra kosminė, vadinasi, atstatanti darną bei grožį, teisybę bei sandorą ir jas palaikanti. Atgaila vėl paverčia pasaulį kosmu, t. y., papuošalu, kuriame viešpatauja teisingumo, tiesos, sugyvenimo ir meilės dėsniai. Bendriausia tad prasme *atgaila* yra *buvimo teisybės atstatymas*.

Kokia tačiau veikla žmogus gali mėginti atstatyti buvimo teisybę? Ne kuria kita, kaip tik *kultūrine*, nes kultūra yra vienintelė, kuri teikia pasauliui naujų pavidalų, įkūnydama juose žmogiškąsias idėjas ir pagal jas keisdama pasaulio daiktus bei sritis — tiek šalia žmogaus (gamta), tiek pačiame žmoguje (prigimtis). Iš kultūros kilęs pasaulis yra, kaip jau sakėme, sužmogintas pasaulis, tačiau sužmogintas, teologiškai žiūrint, ne pagal žmogaus regimybę, bet pagal Dievo paveikslą žmoguje, vadinasi, ne pagal biologinį ar psichologinį reikalą, bet pagal amžinąjį Viešpaties planą. Betgi Dievo plano vykdymas yra ne kas kita, kaip buvimo teisybės vykdymas. Kurdamas kultūrą, žmogus stengiasi taisyti tai, ką nuodėmė yra sugadinusi. Atpirkimo istorijos tarpsnyje, vadinasi, istorijoje po puolimo, visa kultūra atrodo kaip milžiniškas žmonijos žygis padengti aną visuotinę žalą, kurią nuodėmė yra padariusi kūrinijai. Tuo būdu kultūrinė kūryba ir atgaila ne tik viena kitos neneigia, kaip tai buvo dažnai manyta, bet pasirodo esančios esmėje tolygios. Dar daugiau: atgaila kaip aktyvus buvimo teisybės atstatymas yra galima vykdyti tik kultūrine veikla. Maldos čia nepakanka, nes malda yra iš vienos pusės kreipimasis į Viešpatį, o ne į kūriniją, iš kitos — ji yra vidinis aktas, iš kurio nekyla jokių objektyvių

pasėkų. Malda gali aštrinti subjektyvų atgailos pradą arba aną "neteisybės sąmonę", bet ji negali atstoti aktyvaus atgailos prado arba "teisybės atstatymo", nes šis reiškiasi jau pastoviais pavidalais arba kultūriniais kūriniais. Tai reiškia, kad kultūra tiek susijungia su atgaila, jog virsta šiosios objektyviu pradu. Be atgailos sąmonės kultūra eina prometejišku keliu ir galop sudūžta, užuot sukūrusi pasaulį kaip papuošalą. Be kultūros atgaila pasilieka tik "neteisybės sąmonė", nepajėgianti virsti "teisybės atstatymu" ir tuo būdu negalinti padengti kūrinijai padarytos žalos. Tik tada, kai atgaila susijungia su kultūra, vadinasi, kai kultūra virsta atgailos vykdymu, o atgaila kultūros vadovavimu, — tik tada kuriasi pasaulis kaip kosmas, vadinasi, kaip teisingas, darnus, gražus, tikslingas padaras. Tada jis yra jau *dievažmogiškasis padaras*, kuriame spindi anas iš Dievo rankų išėjęs ir žmogaus rankomis išryškintas pirmykštis būties šventumas.

Štai kodėl pasauliškio kultūrinę veiklą pasaulyje mes ir vadiname atgailos skleidimu. Kiekvienas jo darbas — filosofinis, mokslinis, meninis, pedagoginis, visuomeninis, techninis — yra ne kas kita, kaip *atgailos darbas*, nes kiekviename jame esti daugiau ar mažiau atstatoma buvimo teisybė; kiekvienu juo yra padengiama didesnė ar mažesnė kūrinijos žala. Skelbdama atgailos būtinybę, Krikščionybė tad tuo pačiu skelbia ir kultūrinės kūrybos būtinybę. Būdama vienas iš pagrindinių krikščioniškojo buvimo dėsnių, atgaila savaime mus veda į kūrybą pasaulyje. Kultūra Krikščionybėje virsta ne 'konfitūrais', kaip tai norėjo Rozanovas, bet *atgailos regimybe,* vadinasi, paties krikščioniškojo gyvenimo regimybe, nes be atgailos krikščioniškasis gyvenimas yra neįmanomas, o tuo pačiu jis yra neįmanomas ir be kultūros.

3. KULTŪRINĖ TARNYBA DIEVO KARALYSTĖJE

Ligšioliniais svarstymais mėginome atskleisti vidinį kultūros sakrališkumą ir tuo parodyti, kad pasauliškio veikla pasaulyje taip pat yra sakralinė tarnyba, savaime įsijungianti į Bažnyčios pasiuntinybę — ne tik subjektyvia antgamtine intencija, bet ir pačios šios veiklos šventumu. *Kultūrinė kūryba yra būdas amžinajam Dievo planui vykdyti.* Visus šiuos mūsų svarstymus valdė tačiau savotiška dialektika: mes teigėme, kad kultūra neįstengia pašalinti iš pasaulio blogio ir todėl negali pergalėti nuodėmės, sykiu betgi, kad ji yra atgailos vykdymas arba nuodėme padarytos kūrinijai žalos padengimas; visur pabrėžėme, kad kultūra nesukuria Dievo karalystės, sykiu tačiau, kad ji yra dirvos ruošėja ir todėl svarbi šiai karalystei, kaip tai moko ir II Vatikano Susirinkimas (plg. I, 206-208).

Nūnai tenka mum kiek stabtelėti prie šios dialektikos ir pasklaidyti jos narius, kad neatrodytų, esą jie prieštarauja vienas kitam ir todėl yra tikrovėje iš viso negalimi. Kitaip sakant, mum reikia kiek konkrečiau apmąstyti santykį tarp kultūrinės pasauliškio tarnybos ir Dievo karalystės, statomos žemėje Bažnyčios pastangomis, bet užbaigsimos tik antruoju Kristaus atėjimu. Juk jeigu II Vatikano Susirinkimas skelbia, kad pasauliškiai "pačiu savo pašaukimu yra skirti ieškoti Dievo karalystės, *rūpindamiesi* laikinaisiais dalykais" (I, 59), tai savaime mes ir klausiame: kokį gi vaidmenį šis rūpestis arba kultūrinė kūryba vaidina, Dievo karalystės ieškant, ją žemėje statant ir galutinio jos įvykdymo laukiant? Susirinkimas teigia, kad "*naujos* žemės laukimas turi ne silpninti, o kaip tik pažadinti rūpinimąsi darbuotis *šioje* žemėje" (I, 207). Betgi

kodėl? Kodėl reikia rūpintis šia senąja žeme, aiškiai tikint, kad ji praeis (plg. Apr 21, 1) ir kad jos "elementai ugnies karštyje sutirps" (2 Petr 3, 12)? Trumpai tariant, mum reikia pasklaidyti klausimą, kaip santykiauja Dievo karalystės amžinumas su kultūrinės mūsų veiklos praeinamumu. J. Davidas, nagrinėdamas darbo ir technikos teologiją, teisingai pastebi, kad "žmogiškosios kūrybos pasaulyje slypi sudėtinga jos reikšmė išganymo istorijai".[90] Užtat dabar ir norėtume išlukštenti atskiras šios sudėtingos reikšmės dalis.

a. Grindžiamasis kultūros vaidmuo

Pirmas dalykas, kuris mum čia rūpi, yra prigimtasis ir net kasdieninis ryšys tarp kultūros ir religijos apskritai. Kad tokio ryšio esama, matyti jau iš to, jog tas pats žmogus ir tuo pačiu metu yra ir kultūringas ir religingas. Jeigu religija ir kultūra yra nešamos to paties žmogiškojo subjekto, tai jau iš anksto galima spėti, kad juodvi nėra atskirtos kažkokia siena, bet susijungia viena su kita; kad gamtos bei prigimties keitimas ir Dievo garbinimas vyksta ne šalia vienas kito, bet įeina į vienas kitą, perskverbia vienas kitą, sudarydami *vieną* žmogiškąją tikrovę. Kokiu tačiau būdu ši vienybė tarp kultūros ir religijos susikuria?

Atidžiau žvelgdami į religijos apraiškas — jos skelbiamas tiesas, jos kulto apeigas, jos organizaciją, — tučtuojau pastebime, kad jos visos yra įsivilkusios į *kultūrinį*, vadinasi, žmogaus sukurtą pavidalą. Religinės tiesos yra išreiškiamos daugiau ar mažiau filosofinėmis sąvokomis, vadinasi, kultūrinėmis lytimis *pažinimo* srityje; religinės apeigos yra apipavidalintos simboliškai meninėmis formomis, vadinasi, kultūrinėmis lytimis *estetinėje* srityje; religinė organizacija yra atremta į vienokią ar kitokią teisinę bei so-

cialinę sąrangą, vadinasi, į kultūrinę formą *visuomenės* srityje. Gali religinės tiesos, apeigos ir organizacija turėti savyje tikrai dieviškąjį pradą, kaip tai yra Krikščionybėje, vis dėlto šis dieviškasis pradas darosi mum prieinamas — suvokiamas, pergyvenamas, įpareigojantis — tik tada, kai įsikūnija žmogiškajame prade; kitaip sakant, kai dieviškasis turinys esti išreiškiamas žmogiškąja forma. Nes *savų išraiškos formų religija neturi.* Santykyje su Dievu žmogus niekad negali pakilti į *Dievo* plotmę ir prisiimti dieviškojo buvimo formų. Priešingai, šiame santykyje Dievas visados nusileidžia į *žmogaus* plotmę ir prisiima žmogiškojo buvimo lyčių. Tai, ką šv. Povilas sako apie Kristų, kad jis, "esme būdamas Dievas", prisiėmė "tarno pavidalą" ir pasidarė "panašus į žmones" (Pil 2, 6-7), tinka visam žmogaus ir Dievo santykių plotui: *visame šiame plote Dievas prisiima žmogiškąjį pavidalą.* "Ne mes judėjome Dievo linkui", sako Rytų Bažnyčios teologas N. Kabasilas (miręs 1363 m.), "ir kilome į jį, bet jis pats nusileido žemyn ir atėjo pas mus. Mes ne ieškojome; *mes buvome ieškomi*".[100] Būti "kaip žmogus" (Pil 2, 7) ir gyventi "tarp mūsų" (Jn 1, 14) yra Dievo būsena religiniame santykyje. Kaip tik todėl visos religinės apraiškos, nepaisant jų esmės dieviškumo, "viršine išvaizda" (Pil 2, 7) yra kultūrinės.

Žmonijai *apsireikšdamas*, Dievas prabyla žmonių kalba, būtent, taip, kaip to meto žmogus mąsto bei supranta. Visas Šventraštis yra didžiulis liudijimas, kaip dieviškoji kalba yra apsisiautusi žmogiškuoju apvalkalu — netobulu, nes susijusiu su laiku ir erdve istorijos bei kultūros prasme. Norint giliau Šventraštį suprasti, nepakanka skaityti tik jo tekstą, bet reikia suvokti ir ano meto žmonių išraiškos būdą: posakius, vaizdus, prasmenis, palyginimus; reikia pažinti aplinkybes, kuriose ta ar kita knyga yra atsiradusi; reikia ištirti santykius, buvusius tarp rašančiojo autoriaus ir tų, kuriem jo raštas buvęs skiriamas. Gilesnis

Šventraščio supratimas atsiremia į pažinimą visos tos kultūros, kurios rėmuose jis yra kilęs. Štai kodėl naujoji egzegezė šiandien nepaprastai uoliai ir tiria anuos rėmus: ji sklaido žmogiškąjį Šventraščio pradą, nušviesdama tuo būdu ir dieviškąjį jo pradą. Sakysime: mes niekad tinkamai nesuprastume šv. Povilo raginimo apsivilkti "Viešpačiu Jėzumi Kristumi" (Rom. 13, 14), jeigu nežinotume, kad stabmeldžiai — graikai ir romėnai — savų švenčių metu apsivilkdavo to ar kito žvėries kailiu arba užsidėdavo jo kaukę, tikėdamiesi, esą šio gyvūno jėga perskverbs ir jų būtybę. Šv. Povilas atsiremia į šį paprotį ir skelbia, kad po Kristaus reikia apsivilkti ne gamtinių padarų išvaizdomis, bet Viešpačiu Jėzumi, vadinasi, kad tik iš jo ateina mus keičianti jėga, padaranti mus nauju kūriniu (plg. Gal. 6, 15). Šv. Povilo skelbiama išganymo Kristuje tiesa peržengia, be abejo, romėnų tikėjimą į gamtos gyvūnų jėgą. Tačiau ši tiesa yra įvilkta į romėniškąjį kultūrinį įvaizdį. Išgliaudžius šio įvaizdžio anuometinę reikšmę, pasidaro mum aiškesnė ir šv. Povilo skelbimo prasmė. Taip yra ir su daugybe kitų viso Šventraščio — tiek Senojo, tiek Naujo Testamento — skelbiamų tiesų, pradedant pirmykštės žmogaus būklės kaip sodo vaizdu (plg. Pr 2, 7-17) ir baigiant perkeistosios būklės kaip miesto vaizdu (plg. Apr 21, 15-27).

Tai tinka ir *kultui*, kuris žinomas kiekvienoje religijoje ir kuris Krikščionybėje pasiekia aukščiausio laipsnio, tačiau taip pat tik kultūros priemonėmis. Kad žmogus galėtų garbinti Viešpatį ne tik savo sielos gelmėse, bet ir regimu būdu, jis turi turėti jau gerokai išsivysčiusius poezijos, muzikos, audimo, siuvimo, statybos, drožybos ar kalybos menus. O kokios pažangos reikalauja matematikos, fizikos, geometrijos mokslai, būtini šventyklom statyti! Be abejo, Dievo garbinimo regimybė įtaigoja savo ruožtu estetinę kultūros sritį, skatindama jos pažangą. Tačiau ši sritis jau

turi *būti*, kad galėtų būti pritaikoma bei įtaigojama. Krikščioniškajame kulte tai yra aišku labai įspūdingai. Jis yra kilęs, kaip žinome, iš Kristaus žodžių, pasakytų apaštalam Paskutinės Vakarienės metu: "Tai darykite mano atminimui" (Lk 22, 19). Ir jie tai darė iš pat pradžios, kai tik gavo Šventąją Dvasią (plg. Apd 2, 42-46). Jie tai darė "tai vienuose, tai kituose namuose" (Apd 2, 46), vadinasi, ne šventyklose, nes jų tada krikščionys dar neturėjo. Bet ar tai reiškia, kad krikščionių kultas pradžioje nebuvo atremtas į kultūrą? Juk namai yra ne gamtos padaras, bet kultūrinis kūrinys. Todėl erdvė, kurioje būdavo švenčiama Eucharistija, buvo anaiptol ne gamtinė, bet kultūrinė. Dar daugiau: pagrindiniai krikščioniškojo kulto objektai — duona ir vynas — taip pat yra kultūriniai padarai, būtent: *ūkio kultūros išdavos*, be kurių Bažnyčios kultas būtų iš viso neįmanomas. Galop žodžiai, kuriuos kunigai tariant duona ir vynas virsta Kristaus Kūnu ir Krauju, yra irgi ne 'dieviškieji dariniai', ne koki nors gamtiniai garsai, bet aramajų kalbinės kultūros kūriniai. Krikščioniškojo kulto esmė rymo tad ant tam tikrų kultūros išdavų ir be jų būtų negalima, nekalbant jau apie šios esmės vėlesnį apsupimą įvairių stilių šventyklomis, muzika, giesmėmis, drabužiais ir mostais bei judesiais.

Religinė *organizacija* taip lygiai priklauso nuo kultūros kaip apreiškimas ir kultas. Tiesa, Krikščionybėje bažnvtinės organizacijos linkmę nubrėžė pats Kristus, įsteigdamas hierarchiją. Tačiau kaip ši hierarchija laiko eigoje turėjo susiklostyti pati savyje, kokius santykius ji turėjo išvystyti su tikinčiaisiais, kaip turėjo išaugti visa bažnytinė administracija tiek mokymo, tiek dorovės srityje, — visa tai priklausė nuo teisinės ir socialinės kultūros. Kintant šiai kultūrai, kito, kaip žinome, ir bažnytinės organizacijos regimybė. Plintant Bažnyčiai pasaulyje, išaugo įvairių šios organizacijos pavidalų, kartais net priešiškų vienas kitam,

nors visi sutinka, kad Bažnyčia kaip Dievo Tauta ar Kristaus Kūnas suskilti negali. Net ir didžiausių schizmų metu Bažnyčia esmėje lieka viena ir vieninga. Tačiau skyla viršinė Bažnyčios sąranga; skyla ne tik dėl silpnos ar blogos žmogaus valios, bet ir dėl teisinės tos ar kitos tautos, to ar kito istorinio tarpsnio sąmonės. Savo išsivystyme tapdama "žmonijos istorijos dalimi" (I, 27), Bažnyčia, kaip moko II Vatikano Susirinkimas, "keliauja kartu su žmonija ir dalinasi su pasauliu ta pačia žemiškąja dalia" (I, 209). Kaip tad ji galėtų būti nesusijusi su žmonijos teisine bei socialine kultūra? Tiesa, Susirinkimas pabrėžia, kad savo prigimtimi Bažnyčia "nėra surišta su kuria nors viena kultūros forma arba politine, ūkine bei visuomenine sistema" (I, 212). Tačiau tai nereiškia, kad ji nėra susijusi su *jokia* forma ar sistema. Priešingai, Bažnyčios visuotinumas arba jos katalikiškumas veda ją į *visas* formas bei sistemas. "Ji puoselėja ir priima, kas tik yra gera tautų politiniuose, laimėjimuose ir papročiuose, o priimdama juos nuskaidrina, sustiprina ir pakelia... Šio katalikiškumo dėka kiekviena dalis praturtina kitas ir visą Bažnyčią savo turimomis dovanomis" (I, 32).

Visos tad religijos apraiškos rymo, kaip matome, ant atitinkamų kultūros sričių kaip ant medžiaginio savo pagrindo. Visos jos yra apipavidalintos žmogiškosios kūrybos lytimis. Visos jos yra tapusios dieviškojo religijos turinio regimybe: *Dievas gyvena tarp mūsų kultūriniu būdu.* Kultūra yra grindžiamasis įnašas religijai kaip dievažmogiškajam santykiui.

Kadangi čia mes sklaidome kultūrą ne tiek moksliškai ar filosofiškai, kiek teologiškai, todėl reikalinga yra pasiklausti ir Šventraštį, ar jis galėtų patvirtinti mūsų mintį, esą žmogus sava kultūra teikia įnašą Dievo gyvenimui tarp mūsų. Kad tokį įnašą jis Dievui teikia sava prigimtimi, tai patvirtina mum krikščioniškoji Logos įsikūnijimo tiesa:

Kristus galėjo būti Dievo regimybė ir sakyti apie save "kas mane mato, mato ir Tėvą" (Jn 14, 9) tik todėl, kad prisiėmė žmogiškąją prigimtį visu šiosios turiniu. Bet kaip yra su kultūra ir jos kūriniais?

Gražų nurodymą, kad kultūra iš tikro virsta žmogaus įnašu Viešpačiui gyventi tarp mūsų, randame Senajame Testamente, būtent, toje vietoje, kur Dievas, išvedęs izraelitus iš Egipto, pareiškia noro pojustiniu būdu apsigyventi šios tautos viduje. Viešpaties gyvenvietė turėjo būti šventykla. Todėl jis ir kalbėjo Mozei: "Jie (izraelitai, *Mc.*) privalo padaryti man šventyklą, kad galėčiau gyventi tarp jų" (Iš 25, 8). Kaip vadovaujančioji, tačiau neregima galybė Dievas gyveno su išrinktąja savo tauta jau nuo Abraomo laikų (plg. Pr 15, 1-20). Bet štai, dabar jis nori su ja gyventi *regimu būdu*; jis nori, kad izraelitai žinotų ir jaustų, kur jis tarp jų yra. Mūsų klausimui yra ypač reikšminga, kad pats Viešpats šios savo regimybės nesusikuria, kaip tai buvo padaręs Abraomo atveju trijų vyrų (plg. Pr 16, 2) ar Mozės atveju degančio, bet nesudegančio krūmo pavidalu (plg. Iš 3, 2-4). Jis nori, kad jam regimybę arba jo gyvenvietę sukurtų *žmogus*: Mozė turįs surinkti izraelitų įnašus ir iš jų padaryti Dievui šventyklą. Šventykla bus tai, kas izraelitam kalbės, kad Dievas yra tarp jų. Kas tad turėjo būti anie įnašai *kaip medžiaga* šventyklai statyti? Gamtos padarai? Anaiptol! "Štai tie įnašai, kuriuos jūs turite teikti", kalbėjo Dievas Mozei: "auksas, sidabras, varis, purpuras, mėlynas ir raudonas audeklas, drobės, ožkų vilna, rauginti avinų kailiai, akacijos medis, alyva žibintui, kvepalai tepamajam aliejui ir smilkytuvui, oniksas ir kiti brangakmeniai apsiausto ir kišenių apvadam" (Iš 25, 3-7). Nė vienas iš šių įnašų nėra *grynas* gamtinis daiktas, net nė auksas, sidabras ir varis, nes izraelitai juos turėjo ne iš žemės iškastų gabalų, bet puošmenų ir indų pavidalu, kuriuos buvo pasiėmę, vykdami iš Egipto (plg. Iš 11, 2; 12, 35). Visi šie

įnašai yra kultūriniai dalykai, nes perdirbti žmogaus veikla. Viešpaties gyvenvietė Izraelyje turėjo būti padaryta iš kultūrinių objektų: tai jie turėjo būti *medžiaga* šventyklai įrengti.

Pati šventykla, nors ir palapinės pavidalo, buvo sukurta *kaip meno kūrinys*: išklota kilimais, kuriuose buvo įausti cherubinų paveikslai; sustiprinta lentomis iš akacijos medžio, pritvirtintomis sidabro sagomis ir aptrauktomis aukso skarda su aukso žiedais; uždengta drobėmis, nuaustomis iš lininių siūlų, susuktų su mėlynų, raudonų ir purpurinių spalvų gijomis (plg. Iš 26, 1-37). Sandoros skrynia, stovėjusi šioje palapinėje, turėjo būti papuošta auksiniais cherubinais ir apmušta aukso skarda; ji turėjo stovėti ant stalo, taip pat padengto auksu ir apvesto aukso vainiku; žibintas turėjo būti "puikaus darbo" (Iš 25, 31), išpuoštas gėlių taurelėmis, pumpurais ir žiedais, išskaptuotais aukse; aukai reikalingi indai irgi turėjo būti "iš gryno aukso" (26, 29). Šioje šventykloje tarnaujančiųjų kunigų drabužiai turėjo būti ypatingai pagaminti: auksas, spalvoti audiniai, brangakmeniai tarnavo jiem kaip medžiaga (plg. Iš 28, 4-28). Visus šiuos Dievo gyvenvietės darbus turėjo atlikti menininkai: Besalelis ir jo padėjėjas Oholiabas su daugybe kitų, kuriem Viešpats pažada teikti "išminties ir įkvėpimo", kad galėtų "apmesti planus ir juos įvykdyti aukse, sidabre ir varyje"; kad "išgrąžintų akmenis ir išpiaustytų medį" (Iš 31, 2-5). Kokio tad didžiulio *žmogiškojo* stropumo, gabumo ir ištesėjimo buvo reikalinga, kad Viešpats galėtų gyventi tarp izraelitų!

Šis Šventraščio pasakojimas atskleidžia mum tris dalykus. Pirma, religijos Dievas, sueidamas į pastovų santykį su žmogumi, neatsineša savos regimybės, bet palieka ją sukurti žmogui. Antra, žmogus kuria šią Viešpaties regimybę iš kultūrinių savo įnašų kaip medžiagos. Trečia, Dievas laimina šią jo veiklą, siųsdamas savo Dvasią (plg. Iš 31,

3) tiem, kurie dalyvauja jo regimybės kūrime. Teologiškai tad svarstant kultūrą kaip grindžiamąjį religijos pradą, Šventraštis teikia mum aiškių nurodymų, kad *Dievo gyvenimas tarp žmonių reiškiasi kultūriniais pavidalais* arba, kitaip sakant, kad kultūra yra žmogiškasis įnašas šiam Viešpaties gyvenimui; įnašas, ne Dievo apreikštas, ne jo sukurtas, bet tik jo priimtas ir palaimintas. Ir tik šituo žmogaus įnašu religija virsta dievažmogiškąja tikrove. Religija yra neįmanoma be kultūros, nes be kultūros yra neįmanomas žmogus. Kaip nėra gamtažmogių griežta prasme, vadinasi, žmonių be kultūros,[101] taip lygiai nėra nė religijos, nesireiškiančios kultūriniais pavidalais.

Grindžiamasis kultūros vaidmuo religijos atžvilgiu įsijungia į bendrą gamtinės ir antgamtinės tikrovės santykį, paprastai išreiškiamą dėsniu: *malonė reikalauja prigimties* — gratia supponit naturam. Tai reiškia: antgamtinė tikrovė malonės pavidalu gali veikti tik tada, kai ji randa gamtinėje tikrovėje atitinkamų sąlygų. Tai dėsnis, apimąs visą minėto santykio plotmę, pradedant Logos įsikūnijimu ir baigiant sakramentų priėmimu. Sakysime: Logos negalėjo įsikūnyti psichofiziškai nesveikoje žmogiškojoje būtybėje; nei Šventraštyje, nei Bažnyčios istorijoje nėra buvę stebuklo, kuris būtų atauginęs nupiautą žmogui koją ar išdurtą akį; psichiškai nesveikas žmogus negali tapti šventuoju; fiziškai nepajėgiąs lytinio akto (impotentia) žmogus negali priimti Moterystės sakramento, ir joks popiežius negali jo nuo šios kliūties dispensuoti. Kiekviena malonės sritis turi prigimtyje savo atramą, kurios nesant ir malonė neveikia. Tai bendras Bažnyčios įsitikinimas bei mokymas, anaiptol neaprėžiąs Dievo visagalybės, bet tik nurodąs į aukščiau minėtą dalyką, kad religijoje ne žmogus pakyla į Dievo plotmę, bet Dievas nusileidžia į žmogaus plotmę. Esant šiai žmogaus plotmei netinkamai, ir Dievo nusileidimas darosi atitinkamu atžvilgiu neįmanomas.

Šis dėsnis liečia ne tik inidividualią žmogaus būtybę ryšium su antgamte, bet ir žmonijos istoriją ryšium su Dievo karalyste. Būdama esmėje antgamtinė, Dievo karalystė irgi reikalauja prigimtųjų sąlygų jai žemėje reikštis, o šias sąlygas jai sukuria kultūra. Prasmingai tad Evangelija pastebi, kad Dievo karalystė per Kristų priartėjo tada, kai "laikas pasidarė pilnas" (Mk 1, 15). Ši laiko pilnybė (plg. Gal 4, 4) yra tam tikras kultūrinis žmonijos pribrendimas antgamtinei nusileisti istorijon. Be tokio pribrendimo Kristaus pasirodymas pasaulyje būtų buvęs negalimas. Logos negali įsikūnyti ne tik nesveikoje individualinėje būtybėje, bet, būdamas laike ir erdvėje sklindanti Bažnyčia, jis negali įsikūnyti nė barbariškoje istorijoje. Objektyviai žiūrint, Kristaus Naujiena yra tokia gili savo turiniu ir tokia sunki savo reikalavimais, jog be atitinkamo žmogaus kultūringumo ji negali būti nei suprasta, nei vykdoma. — Keletas pavyzdžių šiam reikalui.

Pažinimo srityje mes negalėtume logiškai pateisinti nei Šv. Trejybės, nei paties Kristaus sampratų, jeigu neturėtume asmens bei prigimties sąvokų ir nežinotume skirtumo tarp jų. Šių sąvokų prasmės Dievas neapreiškė; jis neatskleidė, kas yra asmuo ir kas yra prigimtis ir koks tarp jų santykis. Šias sąvokas susikūrė žmogus. Tačiau jas susikūręs, jis galėjo — bent neigiamai — pasakyti, kad Naujojo Testamento minimi Tėvas, Sūnus ir Šventoji Dvasia yra ne trys dievai, bet vienas Dievas, ir kad tai nėra loginis prieštaravimas, nes Dievas yra vienas *prigimties* atžvilgiu ir trilypis *asmens* atžvilgiu. Turėdami tą pačią dieviškąją prigimtį, visi trys dieviškieji asmens yra nuosekliai lygūs sava galia, sava garbe, sava didybe: "išpažindami tikrą ir amžiną dievystę, mes garbiname ir prigimties vienumą, ir asmenų skirtingumą, ir didybės lygumą" (Šv. Trejybės prefacija). Todėl kur pažinimo kultūra yra tokia menka, jog asmens bei prigimties sąvokos yra neryškios arba jų iš

viso nėra, ten ir Šv. Trejybės paslaptis negali rasti vietos religiniame žmogaus sąmoningume; ten todėl ir Dievo samprata negali būti tikra, nes monoteizmas, teigiąs *vieną* Dievą, yra tik šios sampratos vienas atžvilgis (viena prigimtis), bet ne jos pilnatvė (trys asmens). Štai kodėl mūsų laikais, silpstant bei temstant asmens sąvokai, Šv. Trejybė vis labiau virsta tarsi kokia atgyvena arba net loginiu nesusipratimu, ir štai kodėl dabarties teologai mėgina ją vėl atgaivinti, pritaikindami naujas sąvokas.[102] Ar šis mėginimas bus laimingesnis, negu senasis, atremtas į asmenį bei prigimtį, parodys tik istorija. Kiekvienu tačiau atveju čia aiškiai matyti, kaip Šv. Trejybės tiesa ieškosi *kultūrinės atramos* žmogiškojo pažinimo srityje. Nes paslaptis — Šv. Trejybė yra pati didžiausia mūsų tikėjimo paslaptis — yra neišsemiama savo turiniu, bet ji nėra ir negali būti prieštaravimas savo logika. Todėl ji ir yra reikalinga sąvokinio žmogiškojo apvalkalo.

Tas pat yra ir su Kristaus samprata. Kad Kristus yra tikras Dievas ir tikras žmogus, tai buvo krikščionių tikėta iš pat pradžios. Tačiau klausimas, kaip santykiauja Kristuje dievybė su žmogybe, išryškėjo tik ilgų christologinių ginčų metu penktajame šimtmetyje (Cyrillas, Nestorijus, Flavianas, pop. Leonas Didysis), pritaikius ir Kristui asmens bei prigimties sąvokas, kurios jau buvo anksčiau vartojamos Šv. Trejybei aiškinti. Krikščionim buvo savaime suprantama, kad Kristus, nors būdamas Dievas ir žmogus, yra vienas ir vieningas, o ne kažkokis iš dviejų būtybių sulipdytas padaras. Tačiau kas yra šio vieningumo nešėjas? Po ilgų klydinėjimų bei ginčų Chalcedono Susirinkimas (451)[103] galop išsprendė, kad Jėzus Kristus yra *tas pats* tiek savo dievybėje, tiek savo žmogybėje; kad jis turi *dvi* prigimtis — dieviškąją ir žmogiškąją — nesumaišytas vieną su kita ir neatskiriamas vieną nuo kitos; kad šios dvi prigimtys įeina į *vieną* subjektą (prosopon) arba vie-

ną asmenį (hypóstasis), o nėra padalintos bei atskirtos į du subjektu (prosópa). Tuo būdu paaiškėjo — kaip ir Šv. Trejybės atveju, — kad Kristaus būtybės sąranga yra ir dauginga (dvi prigimtys) ir vieninga (vienas asmuo), tačiau nebe tuo pačiu atžvilgiu: *prigimties* atžvilgiu jis yra tik Dievas. Ir tik šitokia samprata padarė Kristų galimą kaip pasaulio Išganytoją, kas būtų iš viso neįmanoma, jei dieviškoji prigimtis paglemžtų žmogiškąją prigimtį, paversdama Kristaus žmogybę tik kauke bei šmėkla (doketizmas), arba jei šalia dieviškojo asmens Kristuje gyventų dar ir žmogiškasis asmuo, paneigdamas įsikūnijimo galimybę, nes įsikūnyti į asmenį neįmanoma: asmenį galima tik apsėsti, apsigyvenant *šalia* jo ir valdant jo galias. Tačiau visa ši dogminė Kristaus samprata rymo ant grynai kultūrinių filosofinių sąvokų, kurios paruošė dirvą antgamtinei tiesai, kad "Žodis įsikūnijo ir gyveno tarp mūsų" (Jn. 1, 14). Be šių sąvokų visa christologija būtų likusi arba labai primityvi arba virtusi klydinėjimų ir net nesąmonių pelkėmis, ką ir regime Arijaus, Appolinaro, Nestorijaus, Sergijaus teologinėse teorijose, iš kurių išaugo Kristaus pilnatvės — tuo ar kitu atžvilgiu — neigimas. Beveik tas pat pasikartoja ir mūsų dienomis, mėginant iš naujo permąstyti Kristaus būtybę, tačiau naudojantis nebe ontologinėmis asmens bei prigimties, o sociologinėmis bei moralinėmis užsiangažavimo, institucijų neigimo, vargšų užtarimo ir kitomis šios rūšies sąvokomis. Šiandieninė christologija smunka todėl, kad smunka sąvokinė jos atrama filosofinės kultūros pavidalu.[104]

Dorovės srityje būdingas mūsų reikalui pavyzdys yra *monogamija*. Toje kultūroje, kurioje pasirodė Kristus ir kurioje veikė dauguma jo apaštalų bei mokinių, monogamija buvo vienintelė oficiali moterystės lytis. Todėl apaštalai nė neklausė Kristaus, ar vyras galįs turėti keletą žmonų; jie tik klausė, "ar dera žmogui paleisti savo moterį

dėl kokios nors priežasties" (Mt 19, 3). Ano meto problema buvo ne daugpatystė, bet skyrybos. Ir pats Kristus apie monogamiją nekalbėjo, nes ji jo laikų kultūringam žmogui buvo savaime suprantamas dalykas. Helenistinė namų kultūra buvo tokia, kad monogamija sudarė jos esmę ir tuo būdu virto prigimtąja atrama krikščioniškajai šeimos dorovei. Tačiau nevisos kultūros monogamiją puoselėjo ir puoselėja. Net ir šiandien Afrikoje įprastinė namų kultūros lytis yra ne monogamija, bet poligamija, pagrįsta ne tiek doroviniais įvaizdžiais, kiek *ūkiniais* reikalais. Poligamija čia yra namų darbo organizacija, aprūpinanti moterį ir užtikrinanti didšeimės pragyvenimą. Tuo tarpu Krikščionybei poligamija visų pirma yra *dorinis* vyro ir moters santykis, kurį ji neigia iš esmės. Betgi kad, sakysime, Afrikos poligamija virstų monogamija, kaip to reikalauja Bažnyčios misininkai, reikalinga ne tik atitinkami nuteikti vyrą bei moterį jų sieloje, bet ir pertvarkyti iš pagrindų visą jų ūkinio gyvenimo sąrangą. Be tokio pertvarkymo monogamijos įvedimas sužlugdytų ūkinius šeimos pagrindus ir daugelį moterų įstumtų į neįsivaizduojamą skurdą. Ir kol to nėra pasiekta, vadinasi, kol ūkinė šeimos kultūra Afrikoje yra atremta į moters darbą, tol Bažnyčia yra tiesiog verste verčiama pakęsti poligamiją net ir krikščioniškose šeimose, kaip ji kadaise buvo priversta pakęsti vergiją, nors ir skelbdama, kad Kristuje nėra "vergo ir laisvojo" (Kol 3, 11). Štai kodėl visuotinis Afrikos pasauliškių suvažiavimas, įvykęs Ghanos sostinėje Accroje 1971 m. rugp. 11-18., kuriame dalyvavo 300 įgaliotinių — tarp jų 2 kardinolai, 15 vyskupų ir 35 kunigai, nedrįso pasmerkti poligamijos, nors ir kalbėjo, esą reikia keisti šeimos tradicijas; priešingai, buvo net pasisakyta, esą reikia leisti ir laiminti tas poligamines moterystes, kurios pasirodo esančios pastovios.[105] Šis pavyzdys ypač ryškiai rodo, kaip krikščioniškoji dorovė ieškosi *kultūrinės atramos* tautų papročiuose ir kaip ji smun-

ka ten, kur tokios atramos neranda arba kur ši atrama suyra, kaip tai regime šiandien visuotinio seksualėjimo vyksme, sunykus prigimtam gėdos ir kaltės jausmui, lytiškai santykiaujant prieš vedybas ar žudant negimusią gyvybę.

Tokių pavyzdžių galima būtų paminėti eibę. Bet visi jie būtų tos pačios prasmės. Visi jie rodytų, kad, kaip savo metu sakydavo St. Šalkauskis, *barbariškoje tautoje ir religija yra barbariška.* Todė pavojinga yra kultūrą niekinti arba mėginti nuo jos bėgti — religijos dėliai, nes nuo kultūros niekas ir niekad pabėgti negali. *Religija nekyla iš kultūros*, kaip kad siela nekyla iš kūno. Tai reikia pabrėžti visu įtaigumu. Bet *religija negali reikštis be kultūros,* kaip kad siela negali reikštis be kūno arba sunykusiame bei nenormaliame kūne. Tai nesykį pamiršta tie, kurie neigia kultūrą, manydami, tuo tarnaują religijai. Atsiskyrėlis, pasitraukęs į dykumas, manosi išsilaisvinęs iš kultūros. Tuo tarpu jis nė nenujaučia, kokiu didžiuliu kultūros lobiu nešinas jis atėjo į dykumas ir kaip esmiškai jis dabar šiuo lobiu gyvena: jis atsinešė kalbą su jos žodžiais, simboliais, vaizdais, posakiais, kuriais dabar ir garbina Dievą; jis atsinešė eilę kultūrinių sąvokų bei pažiūrų, kuriomis dabar ir mąsto; jis atsinešė eilę papročių bei įpročių, kurie jam ir padeda tvarkyti jo kasdieną; ir tt. Asketas vienuolis, ilsėdamasis geležinėje savo lovelėje ant beveik plikų lentų, nė nepagalvoja, kokio didžiulio kultūrinio darbo bei turto — geležies kasyklų, plieno liejyklų, fabrikų, lentpiūvių, dirbtuvių, įrankių, fizikos ir matematikos žinių — reikėjo, kad jis turėtų šią paprastutę lovelę. Basoji karmelitė, su kitomis savo seserimis giedodama ar kalbėdama prie altoriaus brevijoriaus valandas, nė nenujaučia, kad jos rankose turima knyga ir jos lūpomis tariami žodžiai ar giedama melodija yra šimtmetinės kultūros išdava popieriaus gamybos, spaudos technikos, poezijos, muzikos filosofijos, kalbos išsivys-

tymo pavidalu. *Už kiekvieno mūsų religinio veiksmo stovi didžiulis kultūrinis veiksmas,* įgalinąs religinį veiksmą objektyviai reikštis ir tuo būdu neišsisemti subjektyviais jausmais ar svaičiojimais, kuriuos galima vadinti asmeniniu *religingumu,* bet jokiu būdu ne *religija* kaip išganymo istorijos veiksniu.

Užtat kažkokiu tamsiu misticizmu dvelkia kartais ir iš mūsiškių teologų lūpų girdimas teiginys, esą "religija yra nepriklausoma nuo kultūros ir nereikalinga kultūros nei kaip atramos, nei kaip pagrindo, nei kaip pateisinimo".[106] Jeigu tai būtų tiesa, tai reikštų, kad religija yra suvedama į gryną vidinį pergyvenimą, neišreiškiamą net nė žodžiu, nes ir žodis yra jau *kultūrinis* padaras, nekalbant jau apie šio pergyvenimo apipavidalinimą garsais, spalvomis, judesiais, visuomeninėmis lytimis ar filosofinėmis sąvokomis. Minėto teiginio prieštaringumas savyje tučtuojau paaiškėja, kai tik jis mėginamas pagrįsti: "II Vatikano Susirinkimas todėl ir ragina padaryti iš to galutines išvadas, perimti Evangelijos mąstymo išraiškos būdą" (t. p.). Bet argi Evangelijos mąstymo būdas bei jo išraiška nėra kultūrinis? Ar jis nėra atsirėmęs į helenistinę, vadinasi, graikiškai romėniškąją kultūrą? Kaip tad suderinti teiginį, esą religija yra nereikalinga kultūros, su teiginiu, esą reikia perimti Evangelijos mąstymo išraiškos būdą, kaip tik susietą su pirmojo šimtmečio kultūra? Tokis pat prieštaravimas slypi ir raginime "atsieti religiją nuo visokių nereikalingų atramų ir atremti ją tik į Dievą ir jos išraiškos šaltinį — Evangeliją".[107] Tai būtų galima tik tada, jei Dievas būtų tik Dievas mumyse, ir jei Evangelija būtų tik imanentiniai mūsų pergyvenimai. Bet taip nėra. Krikščionybės Dievas yra tapęs žmogumi ir gyvenąs tarp mūsų; tapęs *istoriniu žmogumi,* susijusiu su sava tauta ir su sava kultūra, vadinasi, nusileidęs į mūsąją žmogiškąją plotmę ir prisiėmęs šios plotmės kultūrinį turinį; gyvenąs *tarp mūsų*

Bažnyčioje, kuri yra regima tikrovė ir todėl būnanti taip pat žmogiškojoje plotmėje su visu kultūriniu jos turiniu. Atsieti visa tai nuo kultūros kaip atramos reiškia padaryti, kad Dievas būtų tapęs ne tikru žmogumi, bet kažkokia šmėkla, ir kad Bažnyčia kaip įsikūnijusio Dievo sklidimas laike bei erdvėje nesusietų su žmogaus kūryba ir todėl liktų taip pat šmėkliškas. Religija nėra nei tik dieviška, nei tik žmogiška; ji yra *dievažmogiška,* nes ji yra santykis tarp žmogaus ir Dievo; santykis, į kurį ateina ir žmogus visa savo pilnatve ir Dievas visa savo pilnatve. Betgi šis Dievo bei žmogaus susitikimas įvyksta ne neprieinamoje dieviškojoje transcendencijoje, ne taip pat neprieinamojoje žmogiškojoje 'sielos kamarėlėje', bet *istorijoje,* vadinasi, žemiškojoje plotmėje, kurioje kultūra kaip tik ir vaidina grindžiamąjį vaidmenį. Šis dievažmogiškasis religijos pobūdis yra randamas visur, pradedant pačiu Kristumi (tikras Dievas ir tikras žmogus), einant per Evangeliją (Dievo Žodis ir kartu žmogaus žodis) ir baigiant artimo meilės — šio aukščiausiojo įstatymo — vykdymu. Argi anas gailestingasis samarietis, apie kurį kalba Kristus (plg. Lk 10, 33-35), veikė nepriklausomai nuo kultūros? Kas gi yra audeklas, kuriuo jis apraišiojo sužeistojo žaizdas; vynas ir aliejus, kuriuo jis jas patepė; užeiga, į kurią jis jį nugabeno; pinigas, kuriuo jis laidavo tolimesnį jo slaugymą — kas gi visa tai yra, jei ne *kultūriniai padarai?* Būdama išganymo religija, Krikščionybė taip ankštai susisieja su kultūrine žmogaus veikla bei jos išdavomis, jog be jų ir jos pačios pasiuntinybė žemėje būtų neįmanoma.

b. Kultūra kaip eschatologinis ženklas

Teikti dieviškajai malonei atramą žmogiškosios išraiškos pavidalu yra, kaip matome, pirmasis kultūros uždavinys Dievo karalystėje. Tačiau šiuo uždaviniu jos vaid-

muo dar neišsisemia; neišsisemia todėl, kad ir pati Dievo karalystė neišsisemia anais regimais pavidalais. II Vatikano Susirinkimas pastebi, kad Dievo karalystė "slėpiningu būdu jau yra žemėje" (I, 208; plg. I, 16, I, 18). Šia prasme ji yra regima *Bažnyčioje*, ir šia prasme kultūra jai teikia išraiškos lyčių. Iš kitos betgi pusės Susirinkimas pabrėžia, kad ši karalystė auga "Dievo galia" (I, 16); kad jos augimą "turime rūpestingai skirti" nuo žemiškosios pažangos (I, 207); kad pati Bažnyčia yra tik "šios karalystės sėkla ir pradžia žemėje" (I, 18); kad Bažnyčia "siekia tos karalystės atbaigties" (t. p.) ir kad ji "pasieks savo tobulybę, kai ateis Viešpats" (I, 208). Kitaip sakant, Dievo karalystė jau yra žemėje ir jos čia dar nėra; ji yra ir auga, sykiu tačiau jos augimas nėra kultūros pažanga, ir jos galas nėra šios pažangos aukščiausias laipsnis. *Dievo karalystė savo atbaiga ateina su Kristumi, kaip kad ji su juo atėjo ir savo pradžia.* Būdama "atėjusi į žemę" (I, 18) Kristaus pasirodymu istorijoje, ji virs Dievo Tautos būsena tik antruoju Kristaus atėjimu laikų pabaigoje. Šalia istorinio pobūdžio Dievo karalystė turi ir *eschatologinį pobūdį*: ji yra ana naujoji Jeruzalė, nužengianti "nuo Dievo iš dangaus" (Apr 21, 10), todėl turinti "Dievo skaistumą" (21, 11) kaip perkeistosios būties bruožą. Nuosekliai tad ir kyla dabar klausimas: kokios reikšmės turi kultūra šiam *eschatologiniam* Dievo karalystės pobūdžiui?

Tai lygiai toks pat svarbus klausimas, kaip ir kultūros vaidmuo *istoriniam* Dievo karalystės reiškimuisi. Šį klausimą Y. M. J. Congaras formuluoja tokiu būdu: "Mum reikia suvokti, ar tai, ką darome šio profaninio pasaulio srityse, lieka visiškai svetima ir abejinga tam, kas bus Dievo karalystė? Ar šiajai svarbu vien vidiniai dvasiniai sielos nusiteikimai, esant pasauliui tik proga ir tik — dažnai tragišku — mūsų meilės bei dvasinio tobulėjimo papuošalu, — ar gal šis pasaulis pačiu savo istorinių bei kosminių

veikalų statiniu kažką teikia šiai karalystei? Kultūra, pažinimo, technikos ir pramonės pažanga, žemės turtų naudojimas, mūsų pačių kūno ugdymas — ar visa tai turi kokio nors ryšio bei santykio su galutine Dievo karalystės tikrove ir, jei taip, tai kokio?".[108] Congaro pažiūra, dvi viena kitai priešingos teorijos mėgina išspręsti šį klausimą, būtent: *pertrūkio teorija* ir *tęstybės teorija*. Pirmajai atstovauja protestantizmo teologija, pradedant pačiu Liuteriu ir baigiant mūsų laikais K. Barthu. Pasak šios teorijos, tarp kultūros ir Dievo karalystės kaip visų daiktų perkeitimo nesama jokio ryšio. Atvirkščiai, visa šio pasaulio veikla yra palenkta Dievo teismui ir pasmerkimui. Tik viena galima iš pasaulio reikalauti, kad šis leistų laisvai skelbti Evangeliją ir tuo būdu paruošti žmones, skirtus išganyti. "Tačiau pats laivas, kuriame patalpinti žmonės", sako vaizdingai Congaras, "yra skirtas paskęsti; žmonės bus išgelbėti, tik perkėlus juos į kitą laivą, paties Dievo sukurtą visais atžvilgiais".[109] Kitaip tariant, eschatologine savo puse Dievo karalystė yra vieno tik Dievo veikalas, kuriame žmogaus kūryba nebeturi dalios. Pridurkime, kad tos pačios nuomonės yra buvę ir kai kurie rusų Bažnyčios religijos filosofai, sakysime E. Trubeckoj, kuris savo veikale "Gyvenimo prasmė" teigia, esą "pasaulio sąranga kaip laikinė ir reliatyvi vertybė neprivalo pereiti į amžinybę"; ji pasilieka "anapus Dievo karalystės slenksčio".[110] Tiesa, Trubeckoj priduria, kad tai dar nereiškia, jog pasaulį reiktų dėl to palikti velniui. Tačiau jam atrodo, kad perkeistoji būsena, kurioje Dievas yra viskas visame, yra nesuderinama su pasaulio savarankiškumu ir kad todėl šis turi būti sunaikintas, norint, kad Dievas virstų atbaigtosios būsenos regimybe (plg. p. 272). Pats Congaras dar pastebi, kad ir kat. Bažnyčioje tokių pažiūrų esama buvę, ypač vienuolynuose.[111]

Antroji teorija, prasiveržusi pastaraisiais laikais visų pirma katalikų teologijoje (Teilhard de Chardin, M. I. Montuclard, P. de Saint-Seine, B. de Solages, G. Thils ir k.), savo aiškinimais yra gana šakota. Tačiau jai, kaip sako Congaras, yra būdinga "tam tikra tęstybė tarp pasaulinės veiklos ar net kosminio vyksmo ir eschatologinės karalystės".[112] Žmogaus kūriniai ir gamtos padarai čia virsta šios karalystės pradais. *Kaip* jie jais virsta, atsakoma įvairiai: gamtos išsivystymas ir žmogiškoji kūryba esą arba vienas iš visuotinio vyksmo tarpsnių, kurių pastarasis, Dievui vadovaujant, atbaigs visą būtį (Teilhard de Chardin); arba vis augantis žemiškųjų vertybių sudvasinimas ir tuo būdu eschatalogijos užuobėga (G. Thils); arba Kristaus kaip tarpininko veikimas Bažnyčioje, kurioje galop apsireikš ir bus įvykdytas bendras Viešpaties planas (P. Montuclard). Congaras vadina šią teoriją *optimistine*, kadangi ji nepastebi arba nepakankamai įvertina žmogiškosios veiklos dviveidiškumo (ambivalence), iš kurio kyla tiek gėris, tiek blogis, skeldamas visą išganymo istoriją į dvi viena su kita kovojančias puses (apie tai kalbėsime truputį vėliau). Šios optimistinės teorijos atoaidžių girdėti kartais ir lietuviškojoje teologijoje, teigiant, esą "ne tik iš religinio, bet ir iš filosofinio Dievo supratimo seka, kad Dievas yra ir istorijos Viešpats ir kad negali būti jokio dvigubo, bet tik vienas istorijos vyksmas; pagal Dievo apvaizdą sekuliarinis ir istorinis vyksmai taip susiderina, kad abu to paties tikslo siekia".[113] Šios teorijos šviesoje darosi aišku, kodėl krikščionių (ir katalikų ir protestantų) *vilties teologija* yra patyrusi tiek daug įtakos iš marksistinės *vilties filosofijos*, pirmoje eilėje iš E. Blocho,[114] nes, esant *vienam* istorijos vyksmui, profaninė istorija susilieja su sakraline istorija; profaninė istorija netenka ano dvilypumo bei dviprasmiškumo ir leidžiasi būti interpretuojama kaip siekianti to paties tikslo kartu su sakraline išganymo istorija.[115].

Nėra abejonės, kad abi šios teorijos kultūros ir eschatologijos santykių neišsprendžia. Pertrūkio teorija pasmerkia visą žmogiškąją kūrybą žlugti ir todėl sunaikina jos prasmę. Išmąsčius tokį nusistatymą ligi galo, belieka krikščioniui arba tapti atsiskyrėliu arba, veikiant kultūriškai, nuolatos jausti, kad ši jo veikla Dievo karalystės nestato ir kad todėl jai atsidėjęs žmogus keliauja per pasaulį šunkeliais. Tada visu svoriu išnyra minėta V. Rozanovo formula, esą kultūra Bažnyčioje yra tik pakanta, bet ne pašaukimas. Krikščionis kultūrininkas virsta tokiu atveju Bažnyčios apsunkinimu, bet ne jos parama: Bažnyčia nesiunčianti jo kurti, bet tik pakenčianti jo kūrybą ir jam atleidžianti jo klaidžiojimus. — Tęstybės teorija, tiesa, teikia kultūrai didžios statomosios reikšmės ir tuo pačiu gilios prasmės. Tačiau jai tinka L. Bouyer žodžiai: "Amžinybė anaiptol nėra vaisius, kurio žiedas būtų laikas".[116] Kitaip sakant, tęstybės teorija neįžvelgia, kad Dievo karalystė yra ne kultūros pratęsimas ar jos atbaigimas — vis tiek, kokiu būdu tai įvyktų, — bet *kultūros peržengimas* (transcensus), *einąs per mirtį*: per asmeninę mirtį kiekvieno kūrėjo atveju ir per istorinę mirtį visuotinio sudužimo atveju, kuris Apreiškimo yra taip stipriai paliudytas, kaip retai kuri kita tiesa (plg. Mt 24, 29-30; Mk 13, 24-27; Lk 21, 25-28; 2 Petr 3, 11-12; Apr 18, 1-24). Ir štai, šis mirties išskyrimas arba bent jos nepaisymas bei neįėmimas į minėtą santykį kaip tik ir padaro tęstybės teoriją optimistinę nekrikščioniškąja prasme.

Y. M. J. Congaras atmeta abi šias teorijas, mėgindamas teikti savąją. Jis pastebi, kad "nereikia įsivaizduoti, jog mūsų pastatai ir mūsų mašinos, mūsų kultūros ir mūsų įstaigos kaip tokios būsiančios įimtos į Dievo karalystę".[117] Materialine savo puse kultūriniai kūriniai iš tikro, tariant E. Trubeckoj žodžiais, pasilieka "anapus Dievo karalystės slenksčio". Tačiau Congaras norėtų kultūros vaidmenį es-

chatologijai regėti jos "santykyje su žmogumi" (t. p.), būtent, ta prasme, kad kultūra išvysto žmoguje tikrąjį žmogiškumą, jį sužmogindama, o per jį sudvasindama ir patį kosmą. Kultūra telkiasi, tiesa, aplink žmogų, vadinasi, yra antropocentrinė, tačiau tik tam, kad padarytų žmogų teocentrinį, vadinasi, atvirą Dievui. Tai mintis, vėliau išreikšta ir II Vatikano Susirinkimo. Kalbėdamas apie kultūros pažangą, Susirinkimas pastebi, esą "žmogaus asmeniui būdinga, kad tik kultūra, tai yra savo prigimties turtų bei vertybių išvystymu, jis pasiekia tikrą ir pilną žmoniškumą" (I, 229). Iš sykio šie žodžiai mus kiek nustebina, nes argi ne iš santykio su Dievu, vadinasi, iš religijos kyla tikras ir pilnas žmoniškumas? Atsimenant tačiau, kad kultūra, kaip anksčiau esame sakę (plg. II, 2c), yra prigimtojo būties šventumo skleidimas pasaulyje, bus aišku, kad šis skleidimas kultūros pastangomis išeina aikštėn ir pačiame žmoguje. Tai ir yra tai, ką Susirinkimas vadina tikru ir pilnu žmoniškumu: jis yra įdiegtas žmogui pačiu kūrybiniu Viešpaties veiksmu, bet jis yra išvystomas ligi savos regimybės kultūrinėmis priemonėmis. Nuosekliai tad ir Congaras, nors ir rašęs dar prieš II Vatikano Susirinkimą, atsiremia į aną pirmykštę Dievo kūrybą, pastebėdamas, kad "kievienas pasaulio veikalas yra būtinas, jog pradinė kūrinija, o ypač žmogus, kuriam ji skirta, išskleistų visa, ką ji savyje slepia ir kas joje yra skirta būti palenkta Kristui kaip naujam jos Valdovui" (p. 142).

Ši tačiau Congaro teorija, nors ir atitinka tai, apie ką jau esame kalbėję, liečia betgi tik kultūrą kaip *istorinę* atramą Dievo karalystei, bet ne kultūrą ryšium su *eschatologine* šios karalystės puse. Suvesdamas kultūros vaidmenį į žmogaus sužmoginimą, Congaras tuo pačiu netenka ryšio su eschatologija, nes žmogaus galas (eschaton) yra individualinė mirtis. Tuo tarpu kalbėdami apie eschatologiją, paprastai turime galvoje pasaulio galą kaip Dievo karalys-

tės atėjimą, Kristui pasirodant "didele galybe ir garbe" (Mk 13, 26). Kokios tad reikšmės turi kultūra *šiuo* atžvilgiu? Koks yra jos ryšys su *pasaulio* atbaigtimi? Congaro teorijoje šis klausimas lieka neatsakytas. Pamėginkime tad dabar mes patys tokio atsakymo paieškoti.

Savo atsakymą norėtume išreikšti tokiu sakiniu: *kultūros kūrėjo siekinys peržengia (trancendit) jo kūrinį ir kaip tik šiuo siekiniu įjungia jo veiklą į eschatologiją visų daiktų atbaigimo prasme*; kitaip sakant, *kultūra įeina Dievo karalystėn ne realiais savo kūriniais, bet idealiais savo siekiniais. Kaip tai suprasti, paaiškinsime ne atitrauktybėmis*, bet vienos kultūrinės srities sklaida; srities, kurioje idealinis kultūrininko siekinys niekados nesutampa ir niekados nesutaps su realiniu jo kūriniu. Tokia kultūros sritis yra *medicina.*[118]

Kas yra medicina teorijos bei praktikos prasme? Paviršium žiūrint, ji atrodo esanti ne kas kita, kaip ligos nustatymas ir jos gydymas: diagnozė ir terapija. Ir tai visiška tiesa. Medicina kaip žmogiškosios kūrybos vaisius arba *kūrinys* šiomis dviem pusėmis ir išsisemia. Tačiau tuo ji anaiptol neišsisemia kaip žmogiškosios kūrybos *siekinys*. Medicina nustato ligą ir numato priemonių jai gydyti. Tačiau kas gi yra liga? K. Jaspersas prasmingai yra pastebėjęs, kad "už kiekvieno skausmo tyko mirtis",[119] nes "skausmas yra buvimo aprėžimas"; tai "dalinis sunaikinimas" (t. p.). Mediciniškai tačiau žiūrint, skausmas yra ne kas kita, kaip ligos simptomas. Nuosekliai tad reikia pratęsti Jasperso mintį ir teigti, kad už kiekvienos ligos tyko mirtis; kad kiekviena liga aprėžia mūsų buvimą ir iš dalies jį sunaikina. Liga yra žmogiškojo buvimo riba: ją peržengęs žmogus atsiduria mirties prieglobstyje.

Bet štai, medicina kaip tik ir stengiasi, kad ligonis šios ribos neperžengtų, kad jis būtų atitrauktas nuo mirties bedugnės, ant kurios kranto sirgdamas stovi. Giliausia

savo esme medicina yra ne kas kita, kaip *kova su mirtimi.* Realine savo puse kaip kultūrinis kūrinys medicina yra ligos diagnozė ir jos terapija. Idealine betgi savo puse kaip žmogiškasis siekinys medicina yra mirties pergalė. Labai dažnai ši pergalė jai iš tikro ir pasiseka. Ji gali pagrįstai didžiuotis, kad jau labai stipriai apvaržiusi mirties siautėjimą tarp vaikų ir jaunuolių, kad beveik visiškai pašalinusi iš kultūringų kraštų epidemijas (raupus, marą, cholerą ir k.) ir kad tuo būdu prailginusi žmogaus amžių bent trečdaliu. Jeigu gyvenimas yra laikomas didžiausia prigimtąja vertybe, tai šiai vertybei išlaikyti medicina yra pašaukta pačia savo esme. Visos jos pastangos yra nukreiptos į tai, kad būtų nugalėta ana "paskučiausioji neprietelė" (1 Kor 15, 26) — mirtis. Žinomas vokiečių chirurgas H. Killianas yra gražiai pasakęs, kad "santykis tarp paciento ir gydytojo visados yra savotiška draugystė kovoje su skausmu ir mirtimi";[120] *žmogus neprivalo mirti* — štai kas juodu sieja vieną su kitu.

Šitoje vietoje medicina kaip tik ir susitinka su *religija* — ne kaip kūrinys, bet kaip siekinys. Tiesa, Krikščionybė šiandien nesiima gydyti konkrečių ligų švęstu vandeniu, žegnonėmis, palytėjimu relikvijomis ar kitais kuriais religinės srities daiktais. O vis dėlto labai būdinga, kad visais laikais ir visose religijose liga yra buvusi ir tebėra kažkoks *sakralinis dalykas*: pirminių religijų magas yra buvęs ir kunigas ir gydytojas kartu. Krikščionybėje šis ligos sakrališkumas reiškiasi dviem dalykais: Kristaus atsikreipmu į sergančiuosius ir Ligonių sakramento buvimu. Naujojo Testamento egzegezė yra permaža domėjusis tuo, kad ligonis žmogus stovi Jėzaus veiklos vidurkyje: "Jėzus vaikščiojo po visą Galilėją, mokydamas jų sinagogose, skelbdamas karalystės Evangeliją ir gydydamas visokią ligą ir visokią negalią tautoje. Gandas apie jį pasklido visoje Sirijoje, ir jie nešė pas jį segančius, visokių ligų ir kentėjimų suimtus,

velnių apsėstus, mėnesienos liga sergančius ir stabo ištiktus, o jis juos gydė" (Mt 4, 23-24). Šalia Dievo karalystės skelbimo ligonių gydymas buvo ryškiausias Jėzaus veiksmas. Dar daugiau: net būtų galima teigti, kad *ligonių gydymas buvo Dievo karalystės priartėjimo išdava,* nes kai Jono pasiuntiniai Jėzų klausė, ar jis esąs Mesijas, ar jie turį kito laukti (plg. Lk 7, 20), tai jis atsakė: "Nuėję papasakokite Jonui, ką esate girdėję ir matę: aklieji regi, raišieji vaikščioja, raupsuotieji pagydomi, kurtiniai girdi, numirėliai keliasi, beturčiam skelbiama Evangelija" (Lk 7, 22-). Tai reiškia: ligos ir mirties pergalė turėjo būti įrodymas, kad Jėzus yra Mesijas ir kad ši pergalė yra Dievo karalystės buvimo ženklas.

Gydomąjį savo veikimą Kristus perteikė Bažnyčiai ne tik ta prasme, kad apaštalai nesykį sergančiuosius gelbėjo iš jų negalių (plg. Apd 3, 1-8; 5, 15-16; 9, 33-35; 9, 40; 14, 7-9; 28, 8-9), bet ypač tuo, kad įsteigė *Ligonių sakramentą.* Šis sakramentas labai dažnai esti krikščionių suvokiamas bei pergyvenamas visiškai klaidingai, laikant jį mirties sakramentu ir priimant jį tik tada, kai jau nebėra vilties pagyti. Iš tikro tačiau jis yra *ligos sakramentas* ir todėl vilties pasveikti sakramentas. Štai kaip apie jį rašo šv. Jokūbas savo laiške pirmiesiem krikščionim: "Jei kas tarp jūsų serga, tepavadina Bažnyčios kunigus, ir jie tegu meldžiasi patepdami jį aliejumi Viešpaties vardu. Tikėjimo malda išgelbės ligonį, ir Viešpats jį pakels: o jei yra nuodėmėse, bus jam atleistos" (Jk 5, 14-15). Šie žodžiai aiškiai rodo, kad Ligonių sakramentas yra sveikatai, o ne mirčiai. Štai kodėl Bažnyčia neteikia jo nei kareiviam, siunčiamiem į frontą, nei nusikaltėliam, vedamiem į egzekucijos vietą. Šie žmonės eina, tiesa, mirti, tačiau jie nėra ligoniai. Jų padėtis yra paties žmogaus sukurta, tačiau ji nėra proveržа tos prigimtosios tragikos, kuriai pergalėti artinasi prie ligonio lovos tiek kunigas, tiek gydytojas. Krikščionybė Ligo-

nių sakramentu stengiasi palaikyti žmogiškąją gyvybę, kaip tai stengiasi ir gydytojas prigimtosiomis priemonėmis. Prie sergančiojo susitinka medicina ir religija — ne savo gydymo būdu, bet savo *siekiniu*: nugalėti mirtį, atstatant jos ardomą gyvybę. Medicinos ir religijos šia prasme siekinys yra vienas ir tas pats.

Deja, ir kunigas ir gydytojas rungtynes su mirtimi pralaimi: žmogus miršta, nepaisant net nė didžiausios medicininės pažangos; jis miršta, nepaisant net nė karščiausios tikėjimo maldos. Mirtis pasilieka nenugalėta nei mokslo, nei religijos priemonėmis. Išskyrus vieną kitą sovietinį svaičiotoją,[121] niekas rimtai negalvoja, esą mokslas pasieksiąs tokio aukščio, jog galėsiąs pašalinti mirtį iš pasaulio. Tas pat yra ir su religija. Nors Krikščionybė ir skelbia, kad Dievas mirties nesukūrė ir nesidžiaugia gyvųjų žlugimu (plg. Išm 1, 13), tačiau ji jungia mirtį su nuodėme: "Per vieną žmogų nuodėmė įėjo į pasaulį ir per nuodėmę mirtis, ir taip mirtis perėjo į visus žmones, kadangi visi jame nusidėjo" (Rom 5, 12). Mirties visuotinumas yra vienas iš pagrindinių Krikščionybės teiginių. Todėl iš tikro yra nuostabu, kad Krikščionybė šio visuotinumo akivaizdoje vis dėlto kalba apie mirties nugalėjimą, nuolatos mum primindama Apreiškimo žodžius, kad "paskučiausioji neprietelė bus sunaikinta mirtis" (1 Kor 16, 26) ir kad atbaigtoje būsenoje "mirties daugiau nebebus" (Apr 21, 4). Tai reiškia, kad tiek medicinos kova su mirtimi mokslo priemonėmis, tiek religijos kova su ta pačia mirtimi sakramentinėmis priemonėmis bus galų gale *laimėta*. Tai irgi vienas iš pagrindinių Krikščionybės teiginių. Todėl tiek gydytojas, pridengdamas drobule mirusiojo veidą, tiek kunigas, baigdamas maldas prie mirštančiojo, nestovi prieš visišką sudužimą bei neviltį. Kažkokis lūkestis bei pažadas šviečia jiem abiem: "Mirtie, kur tavo pergalė? Mirtie, kur tavo akstinas?" (1 Kor 15, 55).

Kuo tačiau Krikščionybė remia mirties nugalėjimo lūkestį, teikdama medicinai pasitikėjimo, kad ir jos pastangos nėra tuščios? Anaiptol ne tuo, kad žmonija žemėje kada nors pasieks tokio kultūros aukščio, jog suras priemonių mirties išvengti. Krikščionybė yra nepaprastai apdairi religija, nepasiduodanti jokiom utopijom, nors jos kalbėtų ir mokslo vardu. Krikščionybės skelbiama mirties pergalė remiasi ne žmogaus nemirimu, bet jo *prisikėlimu*. Mirimas yra visuotinis dėsnis tiek biologiškai, tiek religiškai: niekas iš jo ištrūkti negali. Net ir Jėzaus ar apaštalų prikeltieji asmens, kaip Lozorius, Jajiro duktė, Tabita, turėjo vėl mirti. Tačiau Krikščionybei yra laiduota, jog miręs žmogus prisikels, kadangi jos steigėjas Jėzus Kristus mirė ir — *prisikėlė*. Kristus nugalėjo mirtį ne tuo, kad biologiškai nemirė, bet tuo, kad, būdamas miręs, prisikėlė kaip "užmigusiųjų pirmonė" (1 Kor 15, 20), vadinasi, kaip realus pažadas, kad tai įvyks ir su visais žmonėmis: "Visi bus atgivinti" (1 Kor 15, 22). Mirties nugalėjimą Krikščionybė remia ne žmogaus buvimo prailginimu ligi begalybės, bet ligos sunaikinto buvimo atstatymu Viešpaties galybe. Tai galutinis ir nebežlungamas atstatymas, nes *prisikelti yra daugiau negu nemirti*. Prisikelti reiškia pereiti į baigties būseną. Štai kodėl Krikščionybė nenusimena būtinos ir visuotinės mirties akivaizdoje ir štai kodėl ji nelaiko neprasmingomis mokslo pastangų išlaikyti žmogaus gyvybę, kiek galima ilgiau. Štai kodėl galop ir ji pati meldžiasi prie ligonio lovos ir tepa jį šv. aliejumi, nors ir žino, kad visa tai jo nuo mirties neapsaugos. Taip ji elgiasi todėl, kad žino, jog prisikėlime įvyksta *siekinys* kiekvieno darbo, kuriuo yra palaikomas buvimas kaip aukščiausia vertybė.

Prisikėlimo šviesoje įgyja naujos prasmės ir medicinos pastangos. Paviršium žiūrint, šios pastangos atrodo labai kasdieninės, labai techninės ir dažnai net komercinės. Tačiau taip yra tik medicinos kaip žmogiškojo *kūrinio* at-

žvilgiu. Medicinos kaip *siekinio* atžvilgiu visa tai atrodo kitaip. Juk jeigu mirtis, nepaisant visų žemiškųjų nepasisekimų, vis dėlto yra nugalima prisikėlimu, tai prisikėlimas ir darosi tasai švyturys, kuris nušviečia giliausią medicinos prasmę. Medicina juk siekia pergalėti mirtį, ir štai prisikėlime ji kaip tik ir regi savo siekinį įvykusį. Argi tai nėra ženklas, kad prisikėlimas kaip eschatologinis dalykas įima į save visas medicinines pastangas? Visa, kas žmogaus buvimą palaiko, kas skausmą mažina ar šalina, kas ligą tramdo ar sustabdo — visa tai yra ne kas kita, kaip nurodymas į tai, kad šios pastangos žemėje nesibaigia, bet tampa vaisingos anuo prisikėlimo triumfu, kurį mum skelbia religija. *Medicina kaip siekinys virsta prisikėlimo prasmenimi.* Ir šiuo prasmenimi ji įsijungia į Dievo karalystę eschatologine prasme. Medicinos pastangos tampa dalyvavimu gyvenime, kurį vadiname palaimintuoju. Kiekvienas ligonio apraminimas, kiekvienas jo kančios apmalšinimas bei sustabdymas, kiekvienas jo baimės pašalinimas yra proverža anos būklės, apie kurią šv. Jonas sako, kad joje "nei dejavimo, nei šauksmo, nei skausmo nebebus" (Apr 21, 4).

Be abejo, šios baigties būsenos medicina *nesukuria.* Ji kaip žmogiškoji *išdava* pasilieka šiapus palaimintojo gyvenimo slenksčio: Naujoji Jeruzalė bus gydytojų bei ligonių taip lygiai nereikalinga, kaip ir kunigų bei šventyklų (plg. Apr 21, 22). Tačiau savo veikla žemėje medicina darosi anos būsimosios būklės šauklė: ji *nurodo* į ją. Ji ją *skelbia* savais darbais ir savais — tegu ir žlungančiais — laimėjimais. Kaip siekinys medicina gyvena eschatologinį gyvenimą. Kiekvienu savo receptu, kiekviena injekcija gydytojas sakyte sako, kad žmogaus buvimas yra tokia didžiulė vertybė, jog jis bus atstatytas, nepaisant laikinio jo sudužimo. Jis tai sako pačiu medicininiu patarnavimu, sako *visiškai objektyviai,* nors savo vidumi į visa tai ir netikėtų. Nes ob-

jektyvi mūsų darbų, o tuo pačiu ir visos kultūros prasmė nepriklauso nuo asmeninių mūsų pažiūrų. Mūsų darbai turi savą prasmę. Jeigu tad prisikėlimas yra tiesa — esant jam išmone, visas gyvenimas virstų viena didžiule neprasme (plg. 1 Kor 15, 32), — tai gydytojas iš tikro yra eschatologinės būsenos šauklys: čia glūdi jo profesijos giliausia prasmė, jo darbų giliausia vertė ir kartu tasai dėkingumas, kurį gydytojai jaučia kiekvienas sergąs ar sirgęs žmogus. Ligonis kažkaip savaime nuvokia, kad gydytojas yra daugiau, negu tik jo organų tvarkytojas. Šie organai suduš kiekvienu atveju. Tačiau medicininė pagalba ligoje nurodo į aną didžią valandą, kai žemiškoji gyvybė, pasėta silpnybėje, kelsis "galybėje ir garbėje" (1 Kor 15, 43). Ir už šitą savaimingą, dažno gydytojo nė nenujaučiamą nurodymą ligonis lieka jam dėkingas slapčiausiose savo širdies gelmėse.

Ši medicininės kultūros sklaida meta šviesos ir visom kitom žmogiškosios kūrybos sritim. Jos visos, kaip anksčiau sakyta, skleidžia vidinį kūrinijos šventumą tiesos, gėrio ir grožio pavidalais. Tačiau jos visos atsidaužia į netiesą, į piktą valią, į biaurumą, kaip kad medicina atsidaužia į mirtį, ir neįstengia savo siekinių įvykdyti. Savo išdavomis arba kūriniais visos kultūrinės sritys yra bejėgės blogio akivaizdoje ir todėl turi tik lygstamos vertės. Tačiau *savo siekiniais jos peržengia savo kūrinius*, nes šie siekiniai yra tiesa, gėris ir grožis kaip tokie arba visoje savo pilnatvėje. Jie glūdi pasaulio būtyje kaip Viešpaties kūrinyje. Kultūros uždavinys yra kelti juos aikštėn ir vykdyti savuose veikaluose regima lytimi. Nuosekliai tad ir pačios kultūrinės išdavos yra tiesos, gėrio ir grožio nešėjos. Čia slypi jų vertingumas ir jų parama Dievo karalystei istorijoje. Čia slypi ir paties kultūrinio darbo vidinis sakrališkumas. Iš kitos tačiau pusės, kultūrinės išdavos niekad nėra tokios, jog jos apreikštų Dievą kaip Tiesą, Gėrį ir Grožį. Jos nėra

Dievas viskas visame. Užtat kiekvienas kultūrinis kūrinys savo įvykdymu yra nepasisekimas. Šv. Augustinas, apmąstydamas pasaulio kūrimą, pastebi, kad daiktai todėl yra gražūs, kad Dievas yra grožis: "qui pulcher es, pulchra sunt enim"; kad daiktai todėl yra geri, kad Dievas yra gėris: "qui bonus es, bona sunt enim"; dar daugiau: kad daiktai todėl yra, kad Dievas yra: "qui es, sunt enim" (Conf. XI, 4). Šio ontologinio kūrinijos santykio su Kūrėju nuodėmė, kaip minėjome, nėra palietusi. Todėl žmogiškoji veikla ir įstengia sukurti tiesos, gėrio ir grožio vertybių.

Bet čia pat Augustinas teisingai priduria, kad daiktai anaiptol nėra dieviškosios tiesos, dieviškojo gėrio, dieviškojo buvimo *regimybė*: "nec ita pulchra sunt, nec ita bona sunt, nec ita sunt, sicut Tu, conditor eorum" (t. p.). Palyginti su Dievu, daiktai atrodo nei gražūs, nei geri, nei esą: "nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt" (t. p.). Tai reiškia, kad pasaulio kūrinijoje — vistiek ar ji bus gamta ar kultūra — dieviškasis jos pagrindas prasiveržia tik labai lygstamai. Šis pagrindas yra padėtas pačiu kūrimu, todėl jis yra visados *dabartinis*, ir juo remiasi visa žmogiškoji kūryba. Tačiau jo proveržis visa pilnatve bei regimybe glūdi dar ateityje ir yra *eschatologinio* pobūdžio. Kultūrinėmis pastangomis ne tik pažįstame dalimis, bet ir vykdome gėrį dalimis ir kuriame grožį dalimis. Visi kultūriniai kūriniai čia yra lyg senoviniai švininiai veidrodžiai, kuriuose dieviškasis paveikslas atrodo šėmas ir neaiškus. Bet kaip tik todėl šie kūriniai peržengia save ir nurodo į tai, kur glūdi tikrasis jų siekimas. *Eschatologija slypi kiekvieno kultūrinio kūrinio prigimtyje.* Kaip veikalas jis yra dabartinis ir todėl žlungamas. Tačiau kaip siekinys jis yra būsimasis ir todėl eschatologinis, vadinasi, dalyvaująs Dievo karalystėje. Būdamas eschatologinis kultūrinis kūrinys siekiamuoju savo pobūdžiu nurodo kryptį bei plotmę, kurioje jo laukia įvykdymas.

Šia tad prasme galima ir reikia kalbėti apie kultūros reikšmę Dievo karalystei. Ji glūdi ne tik istorinėje šios karalystės išraiškoje, kurią jai teikia žmogiškoji kūryba, bet ir eschatologiniame jos pobūdyje, į kurį kultūra nurodo ir kurį ji savais kūriniais skelbia. Tai žymiai daugiau, negu tik subjektyvus žmogaus sužmoginimas. Tai regimas ženklas ateičiai *objektyviame pasaulyje.* Tačiau tai ženklas nebe gulstine, bet statmenine linkme. Kultūra savo siekiniais skelbia ne tai, kad ji *istorijoje* kada nors prieis absoliutinę tiesą, absoliutinį gėrį ir absoliutinį grožį — tai būtų tokia pat išmonė, kaip ir sovietinės medicinos svajonės pašalinti mirtį, — bet tai, kad *kultūros siekiniai bus įvykdyti galia Tojo, kuris pats savyje yra Tiesa, Gėris ir Grožis.* A. Schopenhaueris vienoje vietoje yra pastebėjęs, kad menininkas tarsi pastato savo kūrinį gamtos akivaizdoje ir taria: "Argi ne to tu norėjai?". Tai reiškia: menininkas įvykdo tai, ko gamta siekė, bet nepasiekė. Ar taip iš tikro yra meno ir gamtos atžvilgiu, paliksime šį klausimą atvirą. Tačiau Schopenhauerio mintis gražiai tinka kultūros ir religijos atžvilgiu. Kultūra, būdama esmėje kūrinijos šventumo kėlimas regimon plotmėn, atsidaužia į blogį ir savo tikslo nepasiekia. Tačiau tai pasiekia Dievo karalystė kaip Naujoji Jeruzalė. Čia Dievas Atbaigėjas tarsi atsistoja prieš žmogų kultūrininką ir taria: "Argi ne to tu norėjai?". Iš tikro, atbaigtoji būsena yra atbaigta kaip tik todėl, kad jos peržengti nebegalima. Virtus Dievui regimybe, toliau eiti nėra kur. Tačiau kaip tik į šią regimybę ir nurodo visi mūsų darbai. Kaip tik jais visais mes trokštame pasiekti tai, kad būtų *regima* tiesa, gėris ir grožis. Perkeistoji būsena todėl ir apsireiškia mum kaip mūsų troškimo įvykdymas.

Tuo būdu Naujoji Jeruzalė susideda ne tik iš Viešpaties galios, bet ir iš žmogaus siekimo. Toji garbė ir šlovė, kurią "žemės karaliai atneš" į šį šventąjį miestą (plg. Apr 21, 24) galima pagrįstai aiškinti kultūrinių siekinių prasme.

Ne mašinos ir ne pastatai pasiliks Dievo karalystėje — čia Congaras yra visiškai teisus, — bet šiomis mašinomis bei šiais pastatais reikštas žmogaus *siekinys* apvaldyti žemę bei ją sau palenkti. Ne Platono, Aristotelio, Tomo Akviniečio, Hegelio ar Heideggerio knygos gulės ties Avinėlio sostu, bet žmogaus siekinys savo mąstymu apimti tiesą ir net *būti* tiesa. Ne Rafaelio, Leonardo da Vinci, van Gogho, Picasso paveikslai puoš Naujosios Jeruzalės sienas, bet žmogaus siekinys savo dvasia tiek persunkti medžiagą, jog ji spindėtų iš savęs. Tas pat yra su visais kitais kultūros veikalais. Visi jie yra žmogaus absoliutinių siekimų reliatyvi objektyvacija. Šia objektyvacija jie pasilieka šalia Dievo karalystės *kaip baigties* būsenos. Bet visi jie įeina į šią karalystę anuo absoliutiniu siekimu, kuris baigtyje kaip tik ir yra įvykdomas. Baigties būsena nėra Viešpaties kūryba iš nebūties, kaip kad pradžioje. Ji yra istorijos ir kultūros perkeitimas, vadinasi, jau *esamos* būties sudievinimas, tampant Dievui regimybe. Nuosekliai tad *eschatologija yra taip pat dievažmogiškasis dalykas,* kuriame turi dalios ir Dievas ir žmogus: Dievas savo galybe, o žmogus savo siekiniu.

c. *Kultūros dviveidiškumas ir jos teismas*

Kalbėdami apie tęstybės teoriją, kuri Dievo karalystę laiko daugiau ar mažiau kultūrinės pažangos vaisiumi, pastebėjome, esą ši teorija nekreipianti pakankamo dėmesio į kultūros *dviveidiškumą* (ambivalence) ir todėl savaime — nors gal ir nevisados sąmoningai — šliejasi, K. Rahnerio žodžiais tariant, prie anos "absoliutinės erezijos" regėti išganymą "kokioje nors pasaulyje randamojoje būklėje" (p. 9); erezijos todėl, kadangi "Kirkščionybė nepažįsta tokios istorijos, kuri pačia savo dinamika išsivystytų

į Dievo karalystę".[122] Kitaip sakant, ana teorija laiko kultūrą vienalinkme ir vienareikšme. Tikrovėje gi kultūra kaip tik *nėra* vienareikšmė ir vienalinkmė. Užtat mum dabar ir tenka kiek stabtelėti prie šio kultūros dviveidiškumo. Ankstesniuose skyreliuose stipriai pabrėžėme vidinį kultūros sakrališkumą ir jos reikšmę Dievo karalystei tiek istoriniu, tiek eschatologiniu atžvilgiu. Šiame skyrelyje norėtume parodyti, kad kultūra tiek kaip religijos atrama, tiek kaip eschatologinis ženklas gali virsti ir iš tikro virsta savo pačios priešingybe ir, užuot Dievo karalystę rėmusi, pradeda griauti jos apraiškas istorijoje ir neigti ją kaip baigties būseną, siūlydama savą imanentinį išganymą. N. Berdjaevo žodžiais kalbant, "žmogus gali kurti ne tik Dievo, bet ir velnio vardu".[123] Krikščioniui, be abejo, yra savaime aišku, kad pasaulis, būdamas Viešpaties kūrinys, nėra ir negali būti blogas pačia savo būtimi (manichejizmo pažiūra). Bet jam taip pat yra aišku, kad pasaulis, būdamas puolęs ir gyvenąs nuodėmėje, atidengia nesykį demoniškų bruožų, virsdamas niekšybės vykdymo erdve. Šalia šventumo kultūros istorijos keliu žygiuoja ir nuodėmingumas: kultūros kūriniai spinduliuoja ne tik tiesą, gėrį bei grožį, bet ir melą, blogį bei biaurumą — ir tai kaip *sąmoningą* žmogaus kūrėjo pastangą pridengti ar net ardyti kūriniškąjį būties šventumą. Visa tai todėl ir prašosi keleto paaiškinimų, kad kultūros vaidmuo būtų nušviestas ir iš kitos pusės.

Jeigu pagrindinis ir apsprendžiamasis žmogiškosios kūrybos pradas, kaip sakėme, yra kultūrinis nusiteikimas, tai savaime peršasi išvada, kad kultūros kaip istorijos turinio dviveidiškumas kyla iš paties žmogaus dviveidiškumo. *Kultūra tik todėl atsikreipia prieš Dievo karalystę, kad žmogus savo vidumi atsikreipia prieš Dievą.* Nešiodamas nuodėmę psichofizinėje savo sąrangoje arba būdamas "parduotas nuodėmės valdžiai" (Rom 7, 14), žmogus esti

plėšiamas į dvi puses: ontologinėse savo gelmėse jis nešioja Viešpaties paveikslą ir todėl nekenčia blogio (plg. 7, 15), kosmologiniame tačiau savo paviršiuje jis yra valdomas nuodėmės ir todėl nuolatos daro pikta (plg. 15, 19). Tai jis daro ne kaip Viešpaties kūrinys, esąs nepertraukiamame santykyje su Kūrėju, — "tai darau nebe aš" (15, 17), — bet tai daro jame gyvenanti nuodėmė (plg. 15, 20) arba ana apardyta bei sujaukta prigimtis, kuri nėra tas pat, kas ir giliausias žmogaus Aš. Šisai gėrisi "Dievo įstatymu" (15, 22) arba anuo Viešpaties paveikslu savyje, sykiu tačiau jis regi "savo sąnariuose kitą įstatymą" (15, 23), padarantį jį "belaisvį nuodėmės įstatymo" (t. p.). Dievo įstatymas jį traukia į būties kūriniškąjį šventumą ir prašosi būti išreiškiamas veikla. Nuodėmės įstatymas lenkia jį į piktą ir taip pat reikalauja būti išreiškiamas darbais. Žmogus virsta šių dviejų įstatymų kova visu savos egzistencijos plotu, kaip tai F. Dostojevskis vaizdingai yra išreiškęs, sakydamas, kad "Dievas grumiasi su velniu, o kovos laukas yra žmonių širdis".[124]

Tačiau kaip tik todėl žmogus niekad nėra apspręstas ar apsisprendęs: *svyravimas bei blaškymasis yra žemiškoji jo būsena.* Tai, ką Dostojevskio Dmitrij Karamazovas yra pasakęs apie save, tinka kiekvienam žmogui: "Slampinėju ir nežinau: patekau aš į smarvę ir gėdą ar į šviesą ir džiaugsmą?... Bet štai, net ir būdamas šiame dvoke, staiga pradedu giedoti himną. Gerai, tebūsiu ir prakeiktas, tebūsiu žemas ir niekšingas, bet aš bučiuoju siūlę drabužio, kuriuo dėvi mano Dievas; teeinu aš ir po velnių, o vis dėlto esu tavo sūnus, Viešpatie; aš myliu tave ir jaučiu džiaugsmo, be kurio pasaulis nebeišsilaikytų ir nebebūtų".[125] Šiuose žodžiuose girdėti senas Bažnyčios teiginys: "Apie vidų Bažnyčia nesprendžia — de internis Ecclesia non iudicat". Tai reiškia: Bažnyčia nežino ir negali žinoti, kada žmogus savos egzistencijos kovoje stovi Dievo pusėje, o ka-

da velnio. Šis apsisprendimas, dažnai neaiškus ir pačiam žmogui, yra atviras tik vienam Dievui. Mūsų dienų teologija atnaujina šią seną Bažnyčios pažiūrą ir todėl teigia, kad "išganymo istorijos kova niekad nebus taip vedama, jog žmogiškieji kovotojai abiejų pusių frontuose tolygiai tapatintųsi čia su absoliučiu gėriu, čia su absoliučiu blogiu".[126] Bažnyčia visados tikisi, kad žmogaus būtyje glūdįs Viešpaties paveikslas bus tai, už ką žmogus apsispręs — gal tik paskutinę savo gyvenimo akimirką, kuri betgi ir nulems amžinąjį jo likimą. Štai kodėl Bažnyčia *asmeniškai* nepasmerkia net ir didžiausio nusidėjėlio, net ir to, kuris regimai su Bažnyčia niekad nesusitaiko — net nė mirties valandą, nes ji nežino jo vidaus nusistatymo ir todėl negali apie jį spręsti. Bažnyčia tik atsisako *viešai* patarnauti po mirties tam, kuris taip pat *viešai* gyveno "dvoke ir gėdoje", kalbant Dostojevskio žodžiais. Čia glūdi pagrindas tos dabartinėje teologijoje pastebimos pastangos sueiti pokalbio net ir su ateistais, nes "retai pasitaiko tokių, kurie visiškai atsisakytų šauktis Absoliuto"; jie "laiko save ateistais, nežinodami, kad jie ieško Absoliuto, kuris yra ne kita, kaip Dievas".[127] Sielovadiniu atžvilgiu ši pastanga gali būti gana vaisinga, nes sielovadoje — skirtingai nuo tikėjimo tiesų skelbimo bei mokymo — galioja Kristaus žodžiai palikti rauges augti kartu su kviečiais "iki piūties" (Mt 13, 30), nes, peruoliai raunant rauges, galima labai greitai išrauti "su jomis ir kviečių" (13, 29), kas Bažnyčios istorijoje nesykį ir yra pasitaikę. Dialektinis žmogaus svyravimas savyje ir sielovadą padaro dialektinę.

Žmogaus vidaus dialektika sudialektina ir išganymo istoriją bei joje dalyvaujančią kultūrą. Kaip žmogus yra kova subjektyviai, taip ir išganymo istorija virsta kova objektyviai; kaip žmogus yra sumišęs savyje, taip sąmyšis vyrauja ir išganymo istorijos vyksme. *Kova* ir *sąmyšis*

yra du bruožai, kurie išeina aikštėn žmogaus darbuose ir kaip tik todėl padaro kultūrą dviveidę.

S. Bulgakovas prasmingai pastebi, kad "kova yra istorijos schema, pagal kurią Kristus skleidžia savo viešpatavimą".[128] Tai nėra, kaip tas pats Bulgakovas priduria,[129] kova ontologinėje srityje tarp kūrinio ir Kūrėjo, nes šioje srityje vyrauja absoliutinė Viešpaties galybė, ir kūrinio apsisprendimas būti ar nebūti nėra jo valios dalykas: Dievas žmogų kuria ir jį buvime išlaiko be jo žinios bei noro. Kova vyksta tik kosmologinėje plotmėje arba išganymo kaip kūrinijos tapsmo istorijoje, vedančioje pasaulį jo atbaigos linkui. Šioje tad plotmėje kūrinio apsisprendimas kaip tik ir įgyja sprendžiamosios reikšmės, nes čia liečiamas jau nebe pats *buvimas* ontologine prasme, bet šio buvimo *atbaigimas* Dievo malone. Būdamas laisvas, žmogus gali šią malonę atmesti, paneigdamas kūrinijos žygiavimą Dievo linkui ir teikdamas jai savą kryptį. Tai jis gali visų pirma subjektyviai, kildindamas savyje antidievišką nusiteikimą; bet tai jis gali ir objektyviai, perkeldamas šį antidievišką nusiteikimą į savo kūrinius, padarydamas jį savo veikalų lytimi ir tuo būdu kurdamas antidievišką ir antikristinę kultūrą. Tai ir yra ana objektyvi galybė, kurią pats Kristus yra išreiškęs 'pasaulio kunigaikščio' vaizdu (plg. Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11). Ši galybė atsistoja prieš Bažnyčią kaip Kristų istorijoje; ji virsta savotiška antibažnyčia, telkiasi savo šalininkų (plg. Apr 13, 12-14) ir persekioja Kristaus šalininkus (plg. Apr 13, 15-17). Šiuo atžvilgiu K. Rahneris teisingai sako, kad "pagal krikščioniškąją eschatologiją išganymo istorijos sprendimai įgyja vis aštresnių formų ir vis ryškesnių pavidalų; kad šie sprendimai, įvykę egzistencijos gelmėse, susikuria pasaulio istorijoje savą kūną ir savą išraišką".[130] Kitaip sakant, *antidieviška ir antikristinė galybė istorijos eigoje vis aiškiau virsta kultūrine objektyvacija.* Tai bendras krikščioniško-

sios eschatologijos įsitikinimas, atremtas į šv. Jono regėjimų vaizdus, kurie tokios objektyvacijos kūrimąsi atskleidžia ir net pabrėžia: visi šiuose regėjimuose minimi žemės nusiaubimai kaip tik ir liečia 'pasaulio kunigaikščio' susikurtą antikristinę kultūrą įvairiausiais jos pavidalais. Tai ypač ryšku didžiosios Babelės sunaikinimo vaizde (plg. Apr 18, 11-24), kurį nagrinėsime kiek vėliau, mėgindami susekti tokios Dievo rūstybę žadinančios kultūros bruožus.

Čia yra pagrindas, kodėl, pasak K. Rahnerio, "išganymo istorija interpretuoja pasaulio istoriją antagonistiškai", o "krikščionybė žiūri į profaninę istoriją skeptiškai".[131] Tiesa, ji siunčia savo mokinius į šią istoriją, kaip ir Kristus juos siuntė, nes Dievo karalystė kuriasi ne tik sieloje, bet ir pasaulyje. Tačiau Bažnyčia, kaip ir Kristus, čia pat įspėja savo siunčiamuosiuosius: "Jūs nesate iš pasaulio..., todėl pasaulis jūsų nekenčia" (Jn 15, 19). *Krikščioniškoji eschatologija niekad netapatina išganymo istorijos su profanine istorija.* Priešingai, ji skelbia, kad tai *du* istorijos vyksmai, tiesa, susikabinę vienas su kitu tarsi krumpliaračiai, tačiau turį visiškai kitus tikslus ir tuo būdu ir kitą eigos būdą. J. Mouroux žodžiais tariant, "mes čia turime reikalo su dviem specifiniais laikais, kurie vienas nuo kito taip skiriasi, kaip du vienas į kitą nesuvedami egzistencijos tikslai... Šie laikai nesutampa vienas su kitu, nes nėra tie patys jų keliai,... nesiderina jų ritmai ir skiriasi jų vidaus turiniai pagal jų tikslų prigimtį... Galop šie laikai yra visados du didžiuliai priešai, ir jų įjungimas į venas kitą (ihr Ineinander) yra nepaprastai pavojingas".[132] J. Mouroux Bažnyčios laiką vadina "sakramentiniu laiku",[133] nes kiekviename sakramentiniame veiksme Išganytojas yra *dabartinis*: sakramentas ne tik ženklina, bet ir *įvykdo*, vadinasi, jis yra ne tik būsimasis, bet jau ir dabartinis. Todėl ir Bažnyčios laikas nėra nei praeitis, nei ateitis, bet *didžioji Dabartis*, apimanti tiek praeitį, tiek atei-

tį. Šios didžiosios Dabarties nėšėjas yra pats Kristus, kuris yra tas pats vakar, šiandien ir rytoj, vadinasi, visados dabartinis: dabartinė yra jo amžinoji Auka dangiškajam Tėvui ir dabartinis jis yra Bažnyčioje savo mokymu, vadovavimu bei pašventimu. Tuo būdu *Bažnyčios laikas yra nuolatinis laiko peržengimas amžinybe,* nes amžinybė ir yra gryna dabartis. Tuo tarpu pasaulio laikas yra akimirkų tęstybė arba eigos begalybė toje pačioje plotmėje, kurioje nėra ir negali būti jokio peržengimo. Graikam ir indam laikas yra nuolatinis kartojimasis, vadinasi, nuolatinė *praeitis*: čia neatsiranda nieko naujo, ko dar nebūtų buvę. Marksizmui su savo dialektiniu materializmu laikas yra nuolatinis pralenkimas to, kas yra, vadinasi, gryna *ateitis:* čia nelieka nieko seno, kas būtų pastovu. Šiomis schemomis — kartojimusi ir pralenkimu — pasaulio laikas ir išsisemia. Kokiu tad būdu būtų galima šią pasaulinio laiko schemą tapatinti su bažnytinio laiko schema?

Be abejo, Bažnyčia yra pasiųsta eiti į pasaulinį laiką ir jame skelbti didžiąją Kristaus Dabartį, nesykį sociologiškai priartėdama prie šio laiko schemos, kartais ją net prisiimdama, kad būtų atitinkamų tautų suprasta.[134] Tačiau visa tai yra, kaip J. Mouroux teisingai pastebi, tik "Evangelijos skelbimo įvadas (Vor-Evangelisation)".[135] Kaip dorovės srityje — tai formulavo jau šv. Tomas Akvinietis (plg. STh I, 2ae, q. 96, a. 2) — dažnai pakenčiama neviena nevykusi elgesio lytis, nes žmogus negali iš sykio (subito) tapti tobulas, taip ir istorijos bei kultūros srityje nesykį esti pakenčiamos tokios laiko sampratos, kurios stovi šalia krikščioniškosios sampratos. Tačiau Bažnyčios tikslas yra anas nekrikščioniškas laiko sampratas kaip tik *perkeisti*[136] — tiek graikiškai indiškąją nuolatinio kartojimosi, tiek marksistinę nuolatinio pralenkimo schemą. Kitaip sakant, Bažnyčios tikslas yra atitraukti žmogų tiek nuo grynos praeities, tiek nuo grynos ateities ir sutelkti jį apie di-

džiąją Dabartį, kuria yra prisikėlusis, Tėvo dešinėje sėdįs ir Bažnyčioje gyvenąs Kristus. Be abejo, tai žmogui įskiepinti yra gana sunku, ir tuo ar kitu metu vyraujantis nebažnytinis laiko pergyvenimas nesykį pažadina net ir labai aštrių sankirčių su bažnytiniu pergyvenimu. Tai regime senovėje, kai graikiškąjį laiko kartojimąsi, kuriame viešpatavo tik praeitis, reikėjo pakeisti linijiniu laiko vyskmu dieviškojo Teismo linkui, parodant, kad istorija nėra nesibaigiąs bėgimas ratu, bet eismas, turįs pradžią bei pabaigą: čia Krikščionybei reikėjo atskleisti *ateities* idėją. Tai regime ir šiandien, kai vis labiau stiprėjanti marksistinė laiko samprata, atremta į gryną ateitį, visiškai nusisuka nuo praeities, laikydama šią tik priešistore, ir griauna dabartį, laikydama ją nevertybe: čia Krikščionybei reikia atskleisti *praeities* idėją ir *dabarties* vertę. Jei marksistinė laiko samprata perkeliama Bažnyčion, tai visas jos gyvenimas virsta nuolatiniu kaitaliojimu to, kas buvo; nuolatiniu nusisukimu nuo to, kas yra, bėgant į eschatologiją, tarsi Kristaus karalystė būtų dar tik lūkestis, o ne jau slėpiningai *esanti* mumyse, kaip moko II Vatikano Susirinkimas (plg. I, 18). Tokiu atveju Bažnyčia virsta įvairių įvairiausių bandymų lauku, pradedant paties Jėzaus vaizdu ir baigiant jo pašvęstųjų asmenų išvaizda. Mūsų dienų sąmyšis Bažnyčioje giliausia savo prigimtimi yra ne kas kita, kaip marksistinės laiko sampratos proveržis religiniame gyvenime. Ir kol šis proveržis nebus pašvęstas bei perkeistas, atitiesiant gryną marksizmo ateitį didžiosios Kristaus Dabarties labui, tol sąmyšis truks, kaip jis truko ir pirmaisiais amžiais, kovojant Bažnyčiai su graikiškuoju Aionu.

Kokiais tad bruožais pasižymi antidieviškas kultūros veidas? Kaip atrodo ana antroji kultūros pusė, esanti, 'pasaulio kunigaikščio' objektyvacija? — Savo viduje žmogus sukyla "prieš Viešpatį ir jo Kristų" (Ps 2, 2) tuo, kad atsigrįžta į nuodėmės įstatymą (plg. 1 Kor 15, 22) ir apsispren-

džia juo sekti savame buvime. Kol toks apsisprendimas esti tik vidinis, tol jokios kultūros jis nekildina ir tol apie jo nevertę gali spręsti tik vienas Dievas. Tačiau paprastai kiekvienas apsisprendimas greitai virsta veiksmu, o veiksmas — veikalu. Nešamas nuodėmės įstatymo, antidieviškas apsisprendimas savaime prasiveržia tiek veiksme, tiek veikale, padarydamas ir juos antidieviškus. Šiuo atveju jie pralaužia žmogaus vidų ir virsta istorine bei socialine regimybe. Todėl mum dabar ir reikia kiek pasklaidyti šią regimybę bent bendriausiais jos bruožais. Mum reikia pasiaiškinti, kame slypi kultūros kaip 'pasaulio kunigaikščio' objektyvacijos antidieviškumas. Tai padaryti nėra taip lengva, kaip iš sykio atrodo, nes, keliant šį klausimą, tuoj pat išnyra dvi sunkenybės. Pirma, antidieviškumas yra grynas neiginys, o neiginį galima objektyvuoti ne kūryba, bet tik griovyba, kuri po savęs nieko nepalieka. Antra, antidieviškumas yra nukreiptas prieš Dievą. Betgi Dievo kaip tokio mes niekur nesutinkame. Antidieviškas nusistatymas veržiasi į tuštumą, nieko nepasiekdamas. Todėl atrodo, kad antidieviškos kultūros kurti iš viso neįmanoma; kad tai tik ardanti, bet nieko nestatanti pastanga.

Ir vis dėlto šios sunkenybės yra apgaulios. Antidieviškas nusistatymas yra būdingas ne tik tuo, kad jis nusigręžta nuo Dievo, bet ir tuo, kad jis *atsigręžta į žmogų*, teikdamas jo buvimui kitokią kryptį ir kitokią prasmę, negu toji, kuri kyla iš žmogaus santykio su Dievu. Šiandien yra teisingai suvokta, kad ateizmas yra ne tiek Dievo neigimas, kiek žmogaus teigimas. Kokio betgi žmogaus? Be abejo, ne tokio, kurio būtyje slypi Dievo paveikslas, bet tokio, kokį yra apmetęs pats žmogus. Ateizmas *yra žmogaus atsigręžimas į save kaip savo paties apmatą*. Garsioji J. P. Sartre tezė, esą žmogaus buvimas yra pirmesnis negu jo esmė, yra pati ryškiausia ateizmo išvada. Kol žmogus jaučiasi esąs Viešpaties kūrinys, tol tiek jo buvimas, tiek jo

esmė yra Dievo *dovana:* abu šiuos pradus jis yra gavęs iš aukšto. Tačiau jei Dievo nėra, tuomet tik buvimas žmogui yra atėjęs iš šalies, būtent iš gamtos. Ką žmogus iš šio buvimo pasidarys, tai jau yra jo reikalas. *Kad* žmogus yra, tai nepriklauso nuo jo paties. Kas žmogus yra, tai glūdi jau jo rankose. Šis tad ryžtas apmesti savo paties paveikslą ir paskui vykdyti jį savo darbuose kaip tik ir virsta didžiu kūrybiniu akstinu. Ateistinis žmogus jaučiasi, Fr. Nietzschės žodžiais kalbant, tarsi stovėtų krante atviros jūros, į kurią jis galįs išplaukti visais laivais. Tai milžiniška paskata išmėginti savo jėgas tada, kai nėra nieko aukštesnio. Šia prasme antidieviška kultūra yra ne tik galima, bet ir istoriškai tikra.

Savaime suprantama, kad žmogaus noras apmesti savo paties paveikslą nebūtinai ir nekiekvienu atveju turi priešintis Dievo paveikslui jo būtyje. Jeigu Dievas yra, tai joks ateizmas nepadarys, kad žmogaus būtis ontologinėse savo gelmėse Viešpaties paveikslo nenešiotų. Šis paveikslas pasilieka net ir didžiausio neigimo metu. Todėl yra visiškai įmanoma, kad jo įtakoje ir paties žmogaus apmestas paveikslas gali turėti panašumo į aną ontologinį Dievo paveikslą. Be abejo, daugelis šio panašumo bruožų — sąžinės laisvė, artimo meilė, žmonių lygybė, dorovė, taika, skelbiamų ateizmo, — Dievo nebuvimo atveju netenka ontologinio pagrindo. Visi šie dalykai čia yra daugiau ar mažiau tik sociologinės vertybės, būtinos todėl, kad žmonių gyvenimas žemėje nevirstų kova visų su visais. Nepaisant tačiau šio ontologinio trūkumo, patys bruožai nenustoja savo panašumo, ir jais pažymėta kultūra nevirsta antidieviška pačia savimi. Todėl iš anksto negalima teigti, esą *visa* kultūra, kilusi iš paties žmogaus apmato, jau tuo pačiu neigia bei griauna Viešpaties paveikslą žmoguje. Griovyba prasideda tik tada, kai ši kultūra įgyja tam tikro pobūdžio, kuris ne tik subjektyviai yra antidieviškas, vadinasi, nukreiptas prieš

patį Dievą, bet ir objektyviai niekina bei teršia dieviškąjį paveikslą žmoguje, jį pažemindamas ir net paversdamas išjuoka. Tokiu atveju žmogaus teigimas virsta jo paties neigimu; ateizmo antidieviškumas pereina į antižmogiškumą. Tai ir yra tikrasis 'pasaulio kunigaikščio' kultūros vaizdas arba ana antroji žmogiškosios kūrybos pusė. — Kuo ši pusė yra būdinga?

Kaip grindžiamąjį kultūros vaidmenį ryšium su religija Šventraštis ryškina statomos šventyklos pavyzdžiu (plg. II, 3a), taip tas pats Šventraštis atskleidžia antižmogiškosios kultūros pobūdį sunaikinto Babelės miesto vaizdu (plg. Apr 18, 1-24). Šis vaizdas yra vienas iš labiausiai sukrečiančiųjų visuose šv. Jono regėjimuose. "Didysis miestas", kuris, tarsi karalienė, "buvo apvilktas plona drobe, purpuru ir škarlatu, papuoštas auksu, brangiais akmenėliais ir perlais", žuvo "viena valanda" (18, 16-17). Žemės karaliai, paleistuvavę su šiuo miestu, jūrininkai bei prekybininkai, prekiavę su juo, žiūrėjo iš tolo į jo "gaisro dūmus" (18, 9), verkė, dejavo ir "bėrė dulkes ant savo galvų", sakydami: "Koks miestas buvo panašus į šitą didįjį miestą!" (18, 18). Viešpaties teismas jam atėjo taip netikėtai, tarsi sunkus girnų akmuo būtų buvęs sviestas į jūrą ir neberastas (plg. 18, 21). Miestas, pilnas "aukso ir sidabro, brangių akmenėlių, perlų, plonos drobės, purpuro, šilko, škarlato ir visokių skaniai kvepiančių medžių, visokių indų iš dramblio kaulo, visokių indų iš brangaus akmens, skaistvario, geležies ir marmoro, kinamono, kvepalų, tepalo, miltų, kviečių, galvijų, avių, arklių ir vežimų" (18, 12-13), staiga virto šiurpulingais griuvėsiais. Savotišku liūdesiu Šventraštis aprašo aną tuštumą bei tylą, atsiradusią, Babelei žuvus: "Arpininkų, giesmininkų ir vamzdininkų balso ir trimito nebebus daugiau tavyje girdėta; joks dailininkas, koks būtų jo menas, nebebus tavyje daugiau rastas; girnų ūžimo daugiau tavyje nebesigirdės; žiburio

šviesos nebebus daugiau tavyje; jaunikio ir sužadėtinės balso nebebus tavyje girdima" (18, 22-23). Jokis menas, jokis ūkinis veikimas, jokis naujo šeimos židinio grindimas, jokis žmogaus džiaugsmo pareiškimas, jokia šviesa, išsklaidanti naktį, nebebus šiame mieste galimi. Užuot buvęs klestinčios kultūros vietovė, jis pasidarė dabar "visokių darkių dvasių kalėjimas, visokių suteptų ir nekenčiamų paukščių narvas" (18, 2). Didžioji Babelė buvo išvilkta "iš viso savo žavumo".[137]

Be abejo, šis vaizdingas ir sykiu šiurpą keliąs aprašymas yra *prasmuo*. Jis nėra kurio nors tikrovinio miesto žlugties istorija. Galimas daiktas, kad šv. Jonas, kaip pastebi V. Bagdanavičius, "šiuo simboliu visų pirma suprato Romą".[138] Tačiau jis jį taip apibendrino, jog savo prasme jis pralaužia bet kokio konkretaus miesto ar kurio kito sutelktinio vieneto rėmus ir virsta tam tikra žmogaus *gyvenimo lytimi*, kuri regimai išeina aikštėn tam tikros kultūros pavidalu. Todėl nevaisinga būtų ieškoti istorinio didžiosios Babelės atitikmens. *Babelė yra visur, kur žmogaus kultūra įgyja babelinio pobūdžio,* nes kaip tik šis pobūdis ir yra Dievo pasmerkiamas bei sunaikinamas. Mūsų dėmesį patraukia tai, kad Šventraštis, aprašydamas Babelės žlugimą, kalba tik apie objektyvius veikalus: žmonių žuvimo šv. Jonas nemini. Tai nereiškia, kad jų tokios katastrofos metu nebūtų žuvę. Tai tik reiškia, kad Šventraštis čia pabrėžia *objektyvių kūrinių* antidieviškumą ir todėl jų pasmerkimą. Šv. Jonas kalba, kad "viena valanda žuvo toki dideli turtai" (18, 17), kad žuvo "visa, kas prašmatnu ir šaunu (omnia pinguia et praeclara)" (18, 14). Babelinis kultūros putlumas yra toks akivaizdus, jog jo dingimas pirmiausia ir krinta į akį. Būdingas yra ir *miesto* parinkimas šiai babelinei kultūrai pavaizduoti. Juk miestas yra savotiškas kultūrinis pavidalas, apimąs visas žmogiškosios kūrybos sritis, telkiąs jas vienybėn ir teikiąs jom

savotiško atspalvio. Mieste išeina aikštėn ne tiek atskiro žmogaus vidinis nusiteikimas, kiek visuomenės gyvenimo būdo objektyvacija. Vadindamas tad Babelę *miestu*, šv. Jonas ir nori pasakyti, kad *Babelė yra kultūrinis pavidalas visuomenine prasme*. Tai "socialinis bei politinis organizmas", kaip ją įžvalgiai vadina ir V. Bagdanavičius.[139] Bet štai, kai tik šis organizmas virsta babeliniu, jis yra Viešpaties smerkiamas ir naikinamas. — Kas tad yra tasai *babelinis pobūdis*, dėl kurio kultūra virsta Dievo rūstybės objektu? Kodėl žlugo didžioji Babelė?

Kalbėdamas apie priežastis, kurios pažadino Viešpaties rūstybę Babelės atžvilgiu, Šventraštis sako: "tavo pirkliai buvo žemės kunigaikščiai"; "tavo žavėjimais buvo suvedžiotos visos tautos"; šiame mieste "rasta kraujo pranašų bei šventųjų ir visų, kurie nužudyti žemėje" (18, 24). Babelė buvo pranašesnė už visa kita: ji buvo "didelis miestas, turįs viešpatavimą ant žemės karalių" (17, 18). Tačiau *kuo* ji viešpatavo? Kuo ji valdė žmones? Šventraščio minimos žlugimo priežastys kaip tik tai ir atskleidžia: *babelinis pasaulio valdymo būdas yra prekyba, melas ir žudymas.*

Prekyba stovi pirmoje vietoje. Bet tai mus kaip tik ir nustebina. Argi prekyba nėra būtinas žmogaus gyvenimo dalykas? Argi ji nėra žinoma nuo pat seniausių istorijos laikų? Ar pirkti bei parduoti iš tikro būtų nedora? Tačiau mūsų nuostaba nyksta, atidžiau pažvelgus į Šventraščio žodžius, kuriais kreipiamas mūsų dėmesys į tai, *kuo* Babelė prekiavo ir *kaip* ji prekiavo. Šv. Jonas, išskaičiuodamas prekes, kurių sunaikintas miestas nebepirks, mini ne tik įvairius daiktus — gaminiai iš aukso, dramblio kaulo, geležies, marmoro; javai, miltai, galvijai, — ne tik vergus, kas anuo metu dar buvo suprantama, bet ir *žmonių sielas* (Apr 18, 13). Babelinėje kultūroje ir žmogaus siela yra prekė; siela ne dvasinės substancijos, bet dvasinių įsitikini-

mų, dvasinių norų ir dvasinių polėkių prasme. Visa tai Babelėje perkama ir parduodama. Kadangi normaliu atveju gali būti perkamas bei parduodamas tik daiktas, todėl žmogaus vidaus pavertimas preke yra sykiu ir jos *sudaiktinimas.* V. Bagdanavičius teisingai šiuo atžvilgiu pastebi, kad "prekybininkui yra įdomus žmogus, kiek jis turi prekių ir kiek jis nori prekių. Žmogus, neturįs žemiškųjų turtų ir jų negeidžiąs, žiūrint prekybos filosofijos akimis, liaujasi buvęs mainų subjektas ir yra degraduojamas į prekių kategoriją. Jis pats tampa perkamu ir parduodamu daiktu";[140] perkamu ir parduodamu ne tiek senovinio vergo prasme, kiek *naujovinio konsumento,* kuris priklių kultūrai ir yra tik šiuo atžvilgiu vertingas. Pirklinėje kultūroje prekyba yra daugiau negu tik mainai. Tai žmogaus vidaus užgožėjimas svetimomis įtaigomis. Pirkti čia reiškia ne tik įsigyti reikalingą daiktą, bet sykiu ir parduoti patį save, paklustant per šį daiktą bylojančiai pirklių valiai. Šia prasme Šventraštis ir kalba apie prekybą kaip valdymą. Pirklys tampa žemės kunigaikščiu tuo, kad laimi kito nusilenkimą, šį pirkdamas. "Dvarininkus iškarsime, miestiečius priversime dirbti, o inteligentus *nupirksime*", kalbėjo 19 šimtmečio pabaigos rusų revoliucininkai. Šią jų programą komunizmas įvykdė visu plotu: komunistinių kraštų inteligentai iš tikro yra perkami, sudarant jiem geresnes gyvenimo sąlygas, sykiu tačiau reikalaujant, kad jie savo dvasios vaisiais — filosofija, literatūra, menu, mokslu — tarnautų komunistinei santvarkai. Ir tik retos išimtys atsispiria, neparduodamos už lešienės dubenį primgimio teisių, o verčiau pasirinkdamos kalėjimą, ištrėmimą ar socialinį ujimą. Šitokio dvasios pirkimo esama betgi ir kapitalistinėje kultūroje, tik gal kiek labiau pridengtu būdu. Pirklinė kultūra, vistiek kur ji reikštųsi, yra dvasios valdymas prekybiniu būdu ir tuo pačiu jos išdavimas bei pažeminimas. Štai kodėl ji ir yra Viešpaties pasmerkiama bei sunaikinama.

Didžiosios Babelės sunaikinimas tučtuojau primena mum pirklių išvarymą iš Jeruzalės šventyklos: "Jėzus įėjo į Dievo šventovę ir išvarinėjo visus parduodančius ir perkančius šventovėje; jis išvartė pinigų maininkų stalus ir karvelių pardavėjų suolus", sakydamas: "parašyta: mano namai vadinsis maldos namais, o jūs padarėte iš jų galvažudžių olą" (Mt 21, 12-13). Vidinis ryšys tarp pirklių išvarymo iš šventyklos ir Babelės sugriovimo yra nepaneigiamas. Dar daugiau: *didžiosios Babelės sunaikinimas yra ne kas kita, kaip pirklių išvarymas iš žmonijos istorijos,* vadinasi, visiškas ir galutinis žmonių santykių apvalymas nuo jų suprekinimo. Tai, ką Kristus pradėjo Jeruzalėje, jis užbaigs kaip Teisėjas paskutine savo ištarme. Argi didžioji Babelė nebuvo galvažudžių ola? Ar ji nebuvo sutepta "pranašų ir šventųjų" (Apr 18, 24) krauju? Argi ne jos kerėjimais (veneficiis), vadinasi, melais buvo "suvedžiotos visos tautos" (18, 23)? Babelė kaip kultūrinis pavidalas yra ne tik pirkliška, bet ir galvažudiška ir melaginga. Kas perka ar parduoda žmogaus sielą, tas visų pirma meluoja ir šiuo melu klaidina savo artimą. Kas nesiduoda perkamas ar parduodamas, tas babelinėje kultūroje esti sunaikinamas. Prekyba, melas ir žudymas visados eina ranka rankon.[141] Tačiau kaip Kristus nepakentė pirkliškos dvasios savo Tėvo šventykloje Jeruzalėje, taip lygiai jis jos nepakenčia nė savo karalystėje, kurią istorijos pabaigoje jis atiduos Tėvui kaip visuotinę šventyklą (plg. 1 Kor 15, 24). Pirklinė kultūra nesiderina su Kristaus karalyste iš esmės, todėl ir neturi joje dalios nei istoriniu (Jeruzalė), nei eschatologiniu (Babelė) atžvilgiu.

Šis tad paties Šventraščio pateiktas pavyzdys aiškiai rodo, kad antidieviška ir tuo pačiu antižmogiška kultūra kuriasi visur ten, kur žmogus vienaip ar kitaip yra paverčiamas *daiktu*: įrankiu idėjom skleisti, rinka pelnui kaupti, objektu smaguriauti ir tt; trumpai tariant, kur asmuo

kaip tikslas savyje esti perkeliamas į priemonės plotmę. Kai šitoks asmens sudaiktinimas ir supriemoninimas objektyvuojasi kultūriniais veikalais, lenkdamas istoriją savotiška kryptimi, tuomet kultūra savaime atsigręžta prieš Dievo karalystę ir pasidaro jos priešininkė. Kova tarp tam tikro kultūros pavidalo ir Dievo karalystės vyksta esmėje ne už ar prieš Dievą — jo nei pažeisti, nei sunaikinti juk negalima, — bet *už ar prieš žmogų kaip absoliutinę vertybę*. Iš kultūros, kaip anksčiau sakėme, visados spindi žmogaus paveikslas. Ir štai, kai šis paveikslas esti taip apmetamas ir vykdomas, jog iš jo byloja žmogus-daiktas (vergas, baudžiauninkas, darbo jėga, prekių konsumentas, lėbautojas, pavaldinys, medžiaginių dėsnių santalka ir tt. ir tt.), tuomet jį atspindinti kultūra iš tikro virsta rauge Didžiojo Sėjėjo dirvoje (plg. Mt 13, 37), nes ją pasėja Kristaus priešas, kurį Kristus aiškiai vadina *velniu* (plg. 13, 39). Štai kodėl šitokia kultūra visados įgyja demoniškų bruožų, ir štai kodėl eschatologijos atžvilgiu ji yra neigiamojo pobūdžio, kurį Šventraštis išreiškia *žvėries* prasmenimi (plg. Apr 13, 1-18). "Žvėris vaizduoja natūralų žmogaus veržimąsi, jo įvairius instinktus, jo saugumo bei plėšrumo jausmą", gražiai šį prasmenį aprašo V. Bagdanavičius. "Šių krypčių akcentavimas žmonijos gyvenime visada yra gyvas ir stiprus. Vitalistinis veržlumas visada nori būti kertiniu žmogaus pasaulėžiūros akmeniu. Su nepaprastu sugebėjimu pasikeisti ir prisitaikyti jis stengiasi išsilaikyti žmogaus galvosenos viršūnėje. Kartais jis kelia aikštėn žmogaus išmintį, o kartais jo nesugebėjimą bet ką pažinti. Kartais jis yra su jokiais objektyviais dėsniais nesiskaitąs idealizmas, bet netrukus jis sugeba išvirsti į grubų natūralizmą. Kartais jis vadinasi socializmu, o kartais — liberaliniu individualizmu. Kartais jis puoselėja beribės pažangos idėjas, o kartais mirtį, neturinčią jokio prisikėlimo, laiko išeinamuoju savo filosofijos tašku. Mene, moksle, visuomeninia-

me gyvenime jis turi skirtingus vardus, kurie savo ruožtu yra taip pat nepastovūs".[142] Žmogaus apmestas savo paties paveikslas yra istorijoje labai kintantis bei margas. Tačiau viso šio margumyno pagrinduose slypi nuolatinis pavojus susidaiktinti ir tuo būdu išduoti dvasią anom vitalistinėm jėgom: "Žvėris visada yra gyvas".[143]

Šis antidieviškos ir antižmogiškos kultūros margumynas kreipia mūsų dėmesį į kitą kultūros dviveidiškumo bruožą, būtent, į *sąmyšį* tarp gėrio ir blogio toje pačioje kultūroje. V. Bagdanavičius teisingai pastebi, kad "vitalistinis principas, paimtas nepriklausomai nuo šėtono įtakos, turi savyje daug gėrio ir žavumo. Jis yra apraiška tų jėgų, kurias Dievas yra sukūręs pasaulyje. Nėra išvidinio būtinumo, kad vitalistinės jėgos būtų pikto tarnyboje" (t. p.). Iš kitos betgi pusės, šios jėgos yra *atviros piktui* ir todėl labai dažnai esti nukreipiamos prieš Avinėlį kaip dieviškumo prasmenį. "Vitalistinės jėgos neturi savo idėjinės išbaigos", vadinasi, "prasmės savyje", todėl "jos nuolat svyruoja tarp Avinėlio ir žvėries ideologijos".[144] Tai pastaba, visiškai sutarianti su naujosios teologijos įžvalga, kad pasaulio istorija "visados lieka praeinanti, neišbaigta, dviprasmė ir dialektinė" (p. 9) ir kad kaip tik dėlto jos įvykiai "negali būti interpretuojami išganymo ar pražūties prasme".[145] Tai reiškia: pasaulio istorija Dievo karalystę sykiu ir stato ir griauna; tie patys kultūros kūriniai apreiškia žmogų ir kaip Viešpaties paveikslą ir kaip apokaliptinio žvėries sekėją. Todėl *konkrečiai* ir negalima tikrai nustatyti, ar tas bei kitas istorinis vyksmas eina išganymo ar pražūties linkui; ar jis reiškia Dievo palaimą ar pasmerkimą; ar jis yra Viešpaties atskleidimas ar jo pridengimas ir net išstūmimas. Net ir Izraelio istorija bei kultūra, kurias pats Dievas pasirinko kaip išganymo ženklą ir per kurias jis kalbėjo žmonijai, virto galop apakimu (plg. Rom 11, 25), nes nepažino Kristaus kaip savos egzistencijos

tikslo. Tačiau ir vėl: šv. Povilas skelbia tą pačią dialektiką tiek stabmeldžiam, tiek izraelitam. Kitados stabmeldžiai netikėję į tikrąjį Dievą, tačiau Viešpats jų pasigailėjęs, ir dabar jie tikį į Kristų. Priešingai, izraelitai dabar netikį į jį, tačiau Dievas jų taip pat pasigailėsiąs, ir "taip bus išgelbėtas visas Izraelis" (Rom 11, 26-31). Kol istorijos eiga nėra atbaigta, tol ir jos turinys arba kultūra niekados nėra vienprasmė. O kas laiko trukmėje manytų galįs kultūrą apspręsti vienaprasmiškai, tas eschatologiją įtrauktų į istoriją ir pasisavintų Kristaus Teisėjo vaidmenį, kurį Išganytojas kaip tik paneigė kviečių ir raugių palyginimu. Kai žmogaus Sūnaus priešas prisėjo dirvoje raugių, tai tarnai jam tarė: "Jei nori, mes eisime ir išrinksime jas". Tačiau Kristus atsakė: "Ne, kad kartais, raudami rauges, neišrautumėte draug su jomis ir kviečių. Palikite vienus ir kitus augti iki piūties" (Mt 13, 28-29), o "piūtis — pasaulio pabaiga" (Mt 13, 39). Vadinasi, *ne istorija, bet tik eschatologija išsklaidys kultūros dviprasmiškumą ir* atskleis to ar kito kultūrinio pavidalo tikrąją vertę bei jo vaidmenį Dievo karalystėje. Užbėgti eschatologijai už akių reiškia pavojų sunaikinti gėrį to paties gėrio vardu.

Tasai dieviškasis veiksmas, kuriuo bus atskleista kultūrinių pavidalų prasmė bei vertė, yra Krikščionybės vadinamas *paskutiniuoju teismu.* Ir štai, kultūros dviveidiškumo šviesoje aiškėja šio teismo pobūdis ir jo reikalingumas. Labai dažnai paskutinysis teismas yra suprantamas kaip viešas pakartojimas to, kas jau buvo įvykę asmeniniame teisme individualinės mirties akimirką. Dievas pasirodysiąs triumfiškai laikų pabaigoje visos žmonijos ir net viso kosmo akivaizdoje, kad patvirtintų tai, ką buvo padaręs su kiekvienu asmeniu aname slapčiausiame susitikime. Tačiau šitokia paskutiniojo teismo samprata neatskleidžia tikrosios jo prasmės. Viešas ir triumfiškas Viešpaties apsireiškimas gali turėti pagrindo tik tada, kai jis yra at-

remtas į *naują turinį*, o ne tik į paskelbimą to, kas yra jau įvykę su kiekviena siela. Jeigu paskutiniojo teismo objektas būtų tas pat, kas ir asmeninio teismo, tai jo viešumas būtų tik paprasta ceremonija, neturinti gilesnės prasmės ir todėl Dievui nederanti. Štai kodėl ankstesnis vokiečių dogmatikas H. Schellis mėgina duoti kitokį — mūsų pažiūra: visiškai pagrįstą — paskutiniojo teismo aiškinimą, skirdamas jį nuo asmeninio teismo. "Santykį tarp abiejų teismų", sako jis, "galima palyginti su santykiu tarp nemirtingo ir prisikėlimo, tarp dalinio ir pilnutinio įvykdymo pasaulyje to teistinio prado, kad dvasia ir gamta yra sukurtos viena kitai... Specialusis teismas yra dorinio dėsnio reikalavimas ir pagrįstas asmeniniu nemirtingumu... Pasaulio teismas reiškia apskritai istorinio išsivystymo atbaigimą, kad šį perkeistų visais jo reikšmingais momentais ir perkeltų amžinybėn... Specialusis teismas plaukia iš sielos dorinės prigimties. Bendrasis teismas ankštai siejasi su tuo, kas asmuo yra tikrovės, likimo ir apvaizdos atžvilgiu".[146]

Kitaip sakant, asmeninio ir paskutiniojo teismo *pagrindas* yra kitas. Asmeninis teismas atsiremia į dorinę žmogaus asmenybę ryšium su ja pačia. Paskutinysis arba visuotinis teismas atsiremia į žmogaus asmenybę ryšium su istoriniu gyvenimu. Išeidamas iš šito skirtumo, H. Schellis randa skirtingus ir šių teismų *objektus*. Asmeniniame teisme objektas yra žmogaus "subjektyvus nusiteikimas, dorinė intencija, kuri čia iškeliama ir apsprendžiama"; visuotiniame teisme objektas yra "objektyvus kūrinys, darbo būdas su jo vaisiais, kuriuose atsiskleidžia jų vertė ar nevertė" (t. p.). Asmeninis teismas yra apsprendimas dorinės asmeninių *veiksmų* vertės, atsiremiant į žmogaus sąžinę kaip arimiausiąją dorovės normą. Visuotinis teismas yra apsprendimas dorinės asmeninių *veiksmų* vertės, atsiremiant į žmogaus sąžinę kaip artimiausiąją dorovės normą. Visuotinis teismas yra apsprendimas veiksmo *išdavų*

vertės, atsiremiant į amžinąjį Dievo įstatymą kaip tolimesniąją arba galutinę dorovės normą. Asmeninio teismo dalyvis yra žmogiškasis Aš, išvilktas iš visokių gamtinių bei kultūrinių lyčių ir pastatytas priešais savo paties sąžinę. Visuotinio teismo dalyviai yra nebe subjektyvūs asmens, bet objektyvinės istorinės jėgos ir šių jėgų padarai. Tai teismas, sako H. Schellis, "žmonijos kaip tokios ir atskirų jos dalių, su kuriomis asmens buvo susiję religiniais, tautiniais, socialiniais, ekonominiais, moksliniais, meniniais idealais bei kultūriniais siekimais ir kurios atskiriem individam daugiau ar mažiau sudarė jų gyvenimo turinį (p. 870)... Būdamas pranašauta laikų pabaiga, pasaulio teismas skelbia, kad yra vertingos ne tik atskiros sielos, bet ir tautos bei giminės kaip tokios, šeimos bei bendruomenės kaip tokios, žemiškojo gyvenimo jėgos: valstybė ir tauta, mokslas ir menas, kultūra ir pramonė kaip toki. Ne atskirų asmenų suma pasirodys prieš pasaulio Teisėjo sostą, bet tautos ir valstybės, didžiosios galybės ir dinastijos, sistemos bei kryptys filosofijoje ir religijoje, visų sričių teorijose bei praktikose; pasirodys dievai ir kunigai, sektos ir partijos, mokyklos, ordinai, luomai, bendrijos visi kaip toki, kiek jie yra ne atskiri asmens, bet šeimos, draugijų, kovos, pašaukimo, valstybės ir Bažnyčios nešėjai. Žmonija pasaulio Teisėjo bus pašaukta ne suskaldyta į atskirus atomus, kaip tai yra specialiniame teisme, bet didesnėmis ar mažesnėmis grupėmis, kaip jos istorijoje veikė, kovojo ir kentėjo, mąstė ir stengėsi, atstovavo gėriui ar blogiui. Žmogus bus Teisėjo pašauktas kaip narys, kaip vaikas savo tautos ir savo krašto, savo laiko ir savos kultūros". (p. 871) *Subjektyvi* dvasia bus pastatyta dieviškosios tiesos švieson asmeninio teismo metu ir išmatuota jos sąžinės nusiteikimais bei sprendimais. Tuo tarpu *objektyvi* dvasia bus pastatyta dieviškosios tiesos švieson pasaulio teismo metu ir išmatuota amžinaisiais dėsniais.

Trumpai tariant, *paskutinysis arba visuotinis teismas yra objektyvios bei objektyvuotos dvasios, vadinasi, kultūros teismas.* Tai dieviškasis veiksmas, kuris užbaigia istorinį žmonijos išsiskleidimą tuo, kad iškelia aikštėn atskirų šio skleidimosi pavidalų vertę bei nevertę ir tuo pergali kultūros dviveidiškumą bei jos sąmyšį, trukusį visą istorinės eigos metą. Kaip asmeniniame teisme atsidaro slapčiausios sielos gelmės, taip paskutiniajame teisme atsiskleis visos tos kultūrinių santykių bei įtakų gijos, kurios neaprėpiamai buvo susipynusios ir kurių jokis žmogus nepajėgė išpainioti bei apvaldyti. Visa tai išpainioja ir nušviečia pats Viešpats Dievas baigiamuoju savo veiksmu. Štai kodėl paskutinysis teismas ir yra reikalingas bei prasmingas. Krikščionybės supratimu istorijoje nėra jokio aklo likimo, jokios gėrybės ar vertybės, jokio kūrinio, kuris stovėtų anapus dorinių dėsnių. Viskas čia vyksta Dievo akivaizdoje ligi pabaigos. Tačiau kaip asmeniniame gyvenime Dievas, saugodamas žmogaus laisvę, tiesioginiu būdu paprastai nesikiša į jo veiksmus, kol mirtis jį pastato dieviškosios tiesos švieson, taip ir istorijos gyvenime Dievas leidžia veikti šio gyvenimo jėgom ligi piūties, kad paskui jų išdavos būtų surištos "į pėdelius" — vienos sudeginti, o kitos sukrauti į jo kluoną (Mt 13, 30). O mastas ugniai ar kluonui yra amžinasis Viešpaties planas, kuriame kultūra dalyvauja, arba šį planą vykdydama ir virsdama Dievo karalystės kviečiais, arba jį griaudama ir pereidama į atmestinas rauges. Tačiau tai išaiškins pats Dievas kaip aukščiausioji Norma ir amžinojo plano Autorius.

d. Kultūra ir askezė

Ligšioliniuose skyreliuose svarstėme *objektyvųjį* kultūros sakrališkumą, kuris reiškiasi tuo, kad žmogiškoji kūryba giliausia savo prigimtimi yra kūriniškojo būties šven-

tumo skleidimas, įjungiantis ją į išganymo istoriją ir padarantis ją eschatologiniu ženklu arba nurodymu į pasaulio atbaigimą, kurio pati kultūra pasiekti negali. Jeigu tačiau kultūra yra sakralinė pati savyje, tai jau iš anksto galima nujausti, kad ji turi turėti ryšio ir su *subjektyviu* jos kūrėjo pašventimu. Kitaip sakant, būdama sakralinė savo esme, kultūra virsta krikščioniui šventumo keliu jos vykdyme. Juk būti tobulam, kaip kad "dangiškasis Tėvas tobulas" (Mt 5, 48), yra kiekvieno krikščionies pašaukimas: "Ta yra Dievo valia, kad būtumėte šventi" (1 Tes 4, 3). Tai pačios Bažnyčios teiginys, pabrėžtas pop. Pijaus XI enciklikoje "Rerum omnium" (1923 m. sausio 26 d.), kurioje įsakymas būti tobulam yra išplečiamas į visus be išimties: "Omnino omnes, nullo excepto", perkeliant tuo būdu šventumą iš išskirties į kasdienos plotmę. — Kaip tai betgi yra galima?

Gražią savo knygą apie šv. Pranciškų Salezietį V. Balčiūnas pradeda sakiniu: "Visuotinio krikščioniškajam tobulumui pašaukimo problema yra viena iš aktualiausių Bažnyčioje: ji lygiai domina visų kraštų ir visų laikų krikščionis... ypač mūsų dienomis".[147] Bet čia pat jis priduria, kad "tai vienas iš sudėtingiausių, giliausių ir sunkiausių klausimų" (p. 5). — Kodėl?

Pirmajame šios knygos skyriuje minėjome, kad, traukiantis asketam iš bažnytinės bendruomenės ir kuriant savą luomą, krikščioniškojo tobulumo siekimas vis labiau telkėsi vienuolynuose, taip kad vienuolinė būsena virto galop tobulumo būdu bei mastu. Tai patvirtina ir V. Balčiūnas, pastebėdamas, kad vis labiau ryškėjanti bei didėjanti vienuolynų tarnyba Bažnyčioje "nejaučiamai įtaigojo galvoseną (mentalité) paprastų krikščionių, kurie gyveno pasaulyje. Pamažu šie įsitikino, esą šventumas ne jiem. Net buvo neįmanoma įsivaizduoti, kaip galėtų tobulybės idealas būti įvykdytas tų, kurie savo luomu ar savomis šei-

mos pareigomis yra surišti su pasauliu".[148] Tiesa, Bažnyčia, pasak V. Balčiūno, "niekad nepatvirtino tokios klaidingos galvosenos", tačiau ši vis dėlto "darė stiprios įtakos bažnytinių pamokslininkų bei rašytojų didžiumai", taip kad pasauliškiai net ir kitaip nusistačiusiųjų sielovadžių buvo mokomi "vesti tik padorų gyvenimą", šventumą paliekant dvasiškiam ir vienuoliam.[149] Šv. Pranciškus Salezietis pirmutinis sulaužė šią pažiūrą, atstatydamas pirmųjų krikščionių įsitikinimą, kad "būti šventam ir būti krikščioniui yra sinonimai".[150] Jis pirmasis taip aiškiai ir įtikinamai skelbė, kad "yra klaida ir net erezija norėti maldingą gyvenimą (la vie dévote) išjungti iš kareivių kuopų, iš amatininkų dirbtuvių, iš kunigaikščių rūmų, iš vedusiųjų žmonių židinio".[151] Visi pašaukimai ir luomai gali šio gyvenimo siekti ir jį pasiekti, nes nesą jokių iš anksto nubrėžtų sąlygų ar aplinkybių, kuriose reiktų būtinai gyventi, norint vykdyti savos būsenos pareigas, arba kurios galėtų užtrenkti duris į tobulumą. Šv. Pranciškus yra sustatęs net tam tikrą silogizmą savam nusistatymui įrodyti: 1. Dievas šaukia kiekvieną krikščionį į tam tikrą luomą; 2. jis teikia kiekvienam malonės šio luomo pareigom tobulai atlikti; 3. tobulas gi luomo pareigų atlikimas ir padaro žmogų šventą; 4. taigi šventumas yra visuotinis pašaukimas.[152] Todėl H. Bremond, aprašydamas prancūzų religinės nuotaikos išsivystymą, ir sako, kad nuo šv. Pranciškaus Saleziečio laikų "pasaulis ir vienuolynas (le cloître) atrodo sudarą jau vieną dalyką".[153] Tai, kas anksčiau buvę įmanoma tik vienuolyne, dabar pasidarė įmanoma ir pasaulyje.

Galimas daiktas, kad šv. Pranciškus Salezietis nė pats nenujautė, kokių didžių perspektyvų jis atveria minėtais savo teiginiais. Pabrėždamas, kad šventumas slypi ne bet kokiame, o *tobulame*[154] luomo pareigų atlikime, šventasis atkreipė mūsų dėmesį į tai, kad krikščioniškajam to-

bulumui nepakanka tik formalaus prado (gera intencija ar įvairių dorybių dorybėlių vykdymas), bet kad jam reikia ir *turinio,* kurį kaip tik teikia luomo pareigos. Kitaip sakant, svarbu yra ne tik tai, *kaip* daroma, bet ir tai, *kas* daroma. Be abejo, šv. Pranciškus Salezietis neišleidžia iš akių nė ano formalinio 'kaip'. Šiuo atžvilgiu jį teisingai interpetuoja V. Balčiūnas, sakydamas, kad "akin krintą (éclantantes) darbai, ilgos maldos, griežti pasninkai bei marinimaisi nėra prieinami visiem mirtingiesiem. Bet jų krikščioniškasis tobulumas būtinai nė nereikalauja, nes jis yra meilė; jis yra daugiau vidinis, negu viršinis dalykas. Intencijos grynumas, uoli meilė mažuose užsiėmimuose, mažų dorybių vykdymas, galimai tobulas savo luomo pareigų ėjimas, nusilenkimas dieviškajai valiai sunkenybėse ir džiaugsmuose — štai būdingiausi krikščioniškojo tobulumo bruožai pagal šv. Pranciškų Salezietį".[155] Tačiau net ir šio subjektyvaus nusistatymo aprašyme tučtuojau įsiterpia "tobulas savo luomo pareigų ėjimas", kuris jau yra nebe formalinio, bet materialinio pobūdžio, nes luomo pareigos išreiškia objektyvų turinį. Šį tad turinį kiek galima tobuliau vykdyti ir reiškia eiti šventumo keliu. Krikščioniškojo tobulumo visuotinumas glūdi ne tiek subjektyviame nusistatyme, kiek luomo pareigų tobulame atlikime. Vienuolynai buvo anksčiau virtę šventumo draustine (rezervatu) ne todėl, kad pasauliškiai nebūtų galėję savo darbų pašvęsti kilnia intencija, bet todėl, kad *patys šie darbai* buvo laikomi nesideriną su krikščioniškuoju tobulumu. Todėl net ir kilni intencija negalėjo padaryti jų šventumo keliu. Šventumui reikėję *kitų* darbų, būtent, tokių, kurie kilę iš vienuolinės būsenos. Nūn šv. Pranciškus Salezietis moko, kad visų luomų visos pareigos turinčios būti aliekamos kuo tobuliausiai, kad jom Dievas teikiąs antgamtinės pagalbos, nes jom šaukiąs keikvieną žmogų ir todėl nepaliekąs jo be paramos. Krikščioniškasis tobulu-

mas nereikalaująs *ypatingų* darbų — ilgos maldos, griežti, pasninkai, užsisklendimas vienutėje, apsikaustymas grandinėmis, — jis tik reikalaująs, kad kiekkvienas luomo darbas būtų atliekamas *tobulai*.

Pritaikius šią bendrą šv. Pranciškaus Saleziečio šventumo sampratą pasauliškiui, atsiveria iš tikro netikėtos perspektyvos. Jau esame sakę, kad pasauliškio veikla pasaulyje yra *kultūrinė* veikla ir kad todėl jo luomo pareigos yra *kultūrinės* pareigos. Jeigu tačiau krikščioniškasis tobulumas glūdi tobulame savo luomo pareigų atlikime, tai reiškia, kad pasauliškiai šio tobulumo gali siekti bei pasiekti tik kultūrine kūryba. *Kultūra yra pasauliškio kelias į šventumą*. Pasauliškis krikščionis tampa tobulas tuo, kad jis ligi galo vykdo tai, kam jis yra pasaulyje skirtas: kareivis tuo, kad yra kareivis; amatininkas tuo, kad yra amatininkas; menininkas tuo, kad yra menininkas; mokslininkas tuo, kad yra mokslininkas; politikas tuo, kad yra politikas, ir tt. Kadangi visi šie kultūriniai veiksmai, kaip sakyta, yra kūriniškojo būties šventumo skleidėjai, tai jie tuo pačiu yra ir tobuliną veiksmai: objektyviai jie tobulina pasaulį, subjektyviai jie tobulina jų autorių. Pasauliškio šventumas kyla ne iš kokio nors *priedo*, prijungto prie kultūrinės jo veiklos, bet iš pačios šios veiklos. Pasauliškiui, norint būti tobulam, nereikia griebtis kokių nors specifinių žygių šalia savo kultūrinių žygių; jam nereikia susivienuolinti ar susidvasiškinti, norint būti tikru krikščionimi. Nes jis turi savą būseną arba luomą, į kurį Dievas yra jį pašaukęs ir kurio pareigom atlikti jis gauna taip lygiai pakankamai malonės, kaip vienuolis ar dvasiškis savom pareigom. Pasauliškiui nevalia kultūrinės savo veiklos laikyti profanine, stovinčia *šalia* jo krikščioniškumo, ir todėl ieškotis specifinių sakralinių veiksmų, kurie atsvertų kultūrinių jo veiksmų profaniškumą. Tai būtų didžiulė klaida, kadangi kultūra yra sakralinė pačia savo esme. Pasau-

liškiui reikia tik savos būsenos sakrališkumą įsisąmoninti ir jai atsidėti visa širdimi ir visomis jėgomis. Žinodamas, kad kultūriniais savo veiksmais jis kelia aikštėn būties tiesą, gėrį ir grožį; kad sužmogindamas pasaulį, jis esmėje jį sudievina ir palenkia Kristui kaip Galvai; kad siekdamas perkeisti žemę, jis teikia istorijai eschatologinių ženklų, — visa tai žinodamas bei vykdydamas, pasauliškis savaime pasidaro, kalbant aukščiau cituoto I. Lagovskio žodžiais, "vyriausiuoju pasaulio kunigu", vadinasi, sakrališkumo skelbėju bei plėtėju. Ši pasauliškio sąmonė, persunkusi kultūrines jo pastangas, kaip tik ir veda jį į šventumą, nes savaime iš jo reikalauja, kad jis savas pareigas atliktų kuo tobuliausiai, nes tai pareigos, kuriom jis yra Bažnyčios pašvęstas ir pasiųstas. Tai pareigos išganymo istorijoje, kurioje jis kaip tik kultūrine savo veikla ir dalyvauja.

Tai betgi anaiptol nereiškia, kad šia veikla pasauliškis atsipalaiduotų nuo garbinimo arba kad kūryba pakeistų garbinimą, kaip tai šiandien nesykį girdime: "Seniau garbinti reiškė teikti Dievui pirmenybę prieš daiktus, juos jam skiriant ir aukojant; dabar garbinti reiškia pašvęsti savo kūną ir sielą kūrybos vyksmui, kad pasaulis būtų užpildytas kietu darbu ir protiniu tyrinėjimu" (Teilhard de Chardin). *Kūryba niekados negali garbinimo atstoti,* nes šiuodu dalyku nėra tos pačios plotmės. Garbinimas kyla iš žmogaus santykio su Dievu. Būdamas kūrinys, žmogus būna Dievo akivaizdoje ne kitaip, kaip tik garbindamas. Rusų Bažnyčios vienuolio J. Šachovskio posakis, kad "pažįstame garbindami — slavja poznaem",[156] gali — ir net turi — būti perkeltas iš gnoseologinės srities į ontologinę, teigiant: *būname garbindami.* Žodžiai "Šventas, Šventas, Šventas", tariami "be poilsio dieną ir naktį" (Apr 4, 8), yra šios būsenos pojustinė išraiška. Gavęs iš Viešpaties pačią būtį, žmogus stovi savo Kūrėjo akivaizdoje kaip antologinis elgeta, kuriam *nusilenkimas* yra būtinė jo savybė.

Todėl net ir didžiausias kūrybinis genijus negali šia savybe nusikratyti, nes ir jo būtis yra jam Dievo duota. Tiesa, žmogus kūrėjas, veikdamas pasaulyje, iškyla aukščiau už *savo* kūrinį. Prisipažindamas esąs elgeta Dievo atžvilgiu, žmogus kultūrininkas teisėtai didžiuojasi esąs *karalius* pasaulio atžvilgiu. Todėl jis ir yra, kaip psalmininkas pastebi, apvainikuotas "garbe ir šlove" (Ps 8, 6). *Žmogus spindi pasaulyje*; spindi todėl, kad yra jo valdovas, o jo valdovas jis yra todėl, kad yra kūrėjas. Žmogaus būsena pasaulyje yra *orumas* (dignitas). Tačiau tai nereiškia, kad šis žmogaus kūrėjo karališkumas pasaulio akivaizdoje galėtų atstoti jo elgetiškumą Dievo akivaizdoje. Kas šitaip manytų, tas žmogų kūrėją sutapatintų su Dievu Kūrėju, pakartodamas A. Mickevičiaus "Vėlinių" Konrado klaidą, esą kūrybines savo jėgas jis gavęs iš to paties šaltinio, kaip ir Dievas: "Turi jų, netekt jų nebijai, — aš irgi nebijau" (Didžioji improvizacija); tas nesuvoktų, ką reiškia būti sukurtam iš nebūties. Kūryba gali virsti garbinimu tik tuo atveju, kai ji yra nuolatinis klausimas: iš kur kūrėjas yra gavęs galios kurti ir ką jo kūryba reiškia? Atsakęs į šį klausimą, žmogus pastebi, kad jis yra kūrybinis todėl, jog savo būtyje atspindi Dievą Kūrėją. O tai pastebėjęs ir pergyvenęs, jis dar labiau nusilenkia prieš savo Pirmavaizdį.

Kitaip sakant, kūryba ne tik neišskiria garbinimo, bet ji žmogų tiesiog verste verčia garbinti. Išmąsčius ir konkrečiai išvysčius kūrybinius žmogaus darbus ligi galop atsiduriame Dievo Kūrėjo akivaizdoje ir klumpame prieš jį ant kelių, kartodami minėto psalmininko žodžius: "Kas gi yra žmogus, kad juo rūpinies"; kad "davei jam valdžios ant visų savo rankų darbų"; kad "visa pavergei po jo kojomis" (Ps 8, 5-7)? Nuostaba savo veikalų akivaizdoje greitai virsta nuostaba Dievo darbų akivaizdoje: "Viešpatie, mūsų Viešpatie, koks nuostabus yra tavo vardas visoje žemėje" (Ps 8, 10). *Garbinimo akstinas glūdi kūrybiniame mū-*

sų pajėgume: kùriame todėl, kad esame sukurti, ir garbiname todėl, kad esame sukurti. Todėl kaip seniau, taip ir dabar garbinti reiškia teikti Dievui pirmenybę prieš daiktus, juos jam skiriant ir aukojant. Kūno ir sielos jėgų skyrimas kūrybai šio daiktų aukojimo ne tik neneigia, bet į jį veda ir jį atbaigia, nes visa mūsų kultūrinė veikla yra juk įnašas pasaulio išganymui, vadinasi, auka, įsijungianti į Kristaus auką, padarydama ją regimą bei prieinamą istorijoje.

Iš kur tad kyla anas asketų nepasitikėjimas kultūrininkais, kuriuo yra gyvenę ilgi amžiai ir kurį I. Lagovskis yra gražiai išreiškęs vienu sakiniu: "garsiai pripažįstama, tyliai prakeikiama"?[157] Tai reiškia: asketai kultūros viešai neneigia, nes jie savaime jaučia, kad ir jų veikimas rymo ant kultūrinių žmonijos laimėjimų. Tačiau jie nusigręžta nuo jos savo viduje, manydami, esą kultūrinės veiklos kelias nevedąs į krikščioniškąjį tobulumą. Kas yra tokios nuotaikos šaltinis?

Atsakymas į šį klausimą slypi klaidingame kultūrinės veiklos *kaip nusilenkimo pasauliui* sampratoje. Kultūros nekurdami, o ja tik naudodamiesi, asketai mano, esą kultūrinė kūryba yra susitaikymas su pasauliu, nusileidimas jo reikalavimam ir sekimas jo užgaidomis. Kadangi tačiau visas pasaulis yra nuodėmės paliestas — "visas pasaulis guli piktenybėje" (1 Jn 5, 19), — tai ir atrodo, kad nusileisti pasauliui, susitaikyti su juo, sekti juo, reiškia ne ką kita, kaip susitaikyti su nuodėme ir nusileisti jos piktenybei. Štai kodėl V. Rozanovas, kaip minėjome, ir sako, kad Bažnyčia laikanti kultūrą tik kontrabandine preke ir tik atleidžianti šiem 'kontrabandininkam' — Gogoliui, Puškinui, kaip kad ji atleidusi Magdalenai ir kitiem nusidėjėliam; tačiau jokiu būdu ji nelaikanti kultūrinės kūrybos keliu tobulybėn ir nestatanti jos lygiomis su askeze: "Konfitūrai yra leidžiami, bet neperdaug skanūs, geriau su-

gedę, dar geriau, jei jų visai nėra. O jei jų jau esama ir jei jie skanūs, tai tada jie atleidžiami".[158]

Ši betgi prielaida, esą kultūrinė kūryba reiškia susitaikymą su pasauliu, yra visiškai klaidinga. Tai ypač stipriai pabrėžia N. Berdjaevas, atsakydamas Rozanovui. Berdjaevas remiasi Krikščionybės dėsniu "Nemylėkite pasaulio, nė to, kas yra pasaulyje" (1 Jn 2, 15), prisipažindamas šiam dėsniui amžiną galiojimą: "Evangelijos įsakymas nemylėti 'pasaulio' ir 'pasaulį' nugalėti galioja amžinai".[159] Tačiau kūryba šį dėsnį kaip tik ir patenkina. "Kūrybiniame veiksme", sako N. Berdjaevas, "žmogus išeina iš 'šio pasaulio' ir pereina į kitą pasaulį. Kūrybiniu veiksmu yra sukuriamas kitas pasaulis. Kūryba yra tad anaiptol neprisitaikymas 'šiam pasauliui' ir jo būtinybei; kūryba yra 'šio pasaulio' ribų peržengimas ir jo būtinybės pergalėjimas... Kūrybinis veiksmas yra 'pasaulio' atžvilgiu transcendentus; jame slypi išėjimas iš 'šio pasaulio' " (t. p.). Šia prame kūryba yra "nemažiau dvasinė bei religinė kaip ir askezė" (p. 287): *jos abi pergali pasaulį*. "Kūryba yra 'pasaulio' pergalė; tiesa, kitokia, negu askezė, tačiau lygios vertės" (p. 288). Dar daugiau: N. Berdjaevas kitoje vietoje net teigia, kad "kūryba reikalauja savotiškos dvasinės askezės; kurti anaiptol nereiškia paleisti iš rankų aistrų vadžias; kurti reiškia savęs išsižadėjimą ir auką... Kurti reiškia apreikšti meilę Dievui, o ne pasauliui. Štai kodėl kūryba ir yra kelias 'pasauliui' nugalėti".[160] Kitaip sakant, "tarp kūrybos ir askezės nėra jokio prieštaravimo ar priešingybės; kūryba neteigia to, ką askezė neigia".[161] Priešingai, *kūryba reikalauja askezės kaip savo pagrindo* ir tuo būdu susijungia galop į vieną žmogiškąjį nusistatymą pasaulio atžvilgiu. Kūryba ir askezė teigia tą patį dvasinį pradą ir neigia tą patį chaotinį ardantį pradą. Abi jos siekia atstatyti Dievo paveikslą būtyje ir tuo būdu vesti pasaulį išganymo keliu. Pilnutinis išganymo kelias yra, pasak

Berdjaevo, tasai, kuriame susijungia askezė ir kūryba: "Pasaulis turi būti pergalėtas asketiškai ir kūrybiškai. Vien asketiškai pasaulio pergalėti negalima" (p. 291); negalima todėl, kad askezė yra daugiau neigiamojo pobūdžio, nepaliekanti po savęs kokių nors pastovių veikalų. O pilnutinei pasaulio pergalei reikia ne tik neigti jo chaotiškumą, bet ir statyti jo kosmiškumą — ta prasme, kuria anksčiau kalbėjome apie kosmą kaip darną, kurią nuodėmė griauna. Askezė kovoja, tiesa, su šia griovyba, tačiau ji reikalinga kūrybos kaip teigiamo papildo, iš kurio išauga kitas pasaulis kaip papuošalas ir darna.

Reikalą jungti kūrybą su askeze Berdjaevas paryškina šiuo gana būdingu pavyzdžiu: "19 šimt. pradžioje gyveno didis rusų genijus Puškinas ir didis rusų šventasis Serafinas iš Sarovo. Puškinas ir Serafinas gyveno visiškai skirtinguose pasauliuose; juodu vienas kito nepažino ir nesusiliete jokiame taške... Ir štai, aš klausiu: ar būtų buvę geriau ir Rusijos, ir pasaulio likimui, ir dieviškosios Apvaizdos tikslam, jei Rusijoje 19 šimt. pradžioje būtų gyvenę ne šventasis Serafinas ir genialusis Puškinas, bet du serafinai, du šventieji?".[162] Berdjaevo atsakymą galima nujausti jau iš anksto: Rusija ir žmonija, pasak, jo būtų skurdesnė, jeigu jai atimtume Puškiną, o pridėtume antrą Serafiną. Vakariečiui žmogui šis atsakymas bus aiškesnis, parinkus pavyzdį iš jo istorijos, sakysime: ar ir Europai, ir pasauliui, ir kat. Bažnyčiai būtų buvę geriau, jei 12-14 šimt. eigoje būtų gyvenę ne šventasis Pranciškus Asyžietis *ir* genialusis Dante Alighieri, o du šventieji Pranciškūs? Atrodo, kad ir vakarietis sutiks, jog atėmus Dantę, o jo vietoje pastačius antrą Pranciškų, mūsų dvasios lobis pasidarytų skurdesnis. Nes reikia sutikti su Berdjaevu, kad, jei Puškinas būtų ryžęsis tapti Serafinu, tai jis nebūtų buvęs poetas kūrėjas (plg. t. p.). Tas pat ir Vakaruose: jei Dantė būtų mėginęs eiti Pranciškaus pėdomis, tai neturė-

tume šiandien nei "Naujojo gyvenimo", nei "Dieviškosios komedijos" — ne todėl, kad šventumas apskritai neigtų kūrybą, bet todėl, kad šventumas, išaugęs iš askezės (Serafino ir Pranciškaus tipo), yra visiškai kitos rūšies, negu švetnumas, galįs išaugti iš kūrybos. Štai kodėl pasauliui reikia Serafino ir Pranciškaus, kad pro juos būtų galima paregėti Viešpaties paveikslą subjektyviame gyvenime. Bet jam taip pat reikia Puškino ir Dantės, kad būtų galima paregėti tą patį Viešpaties paveikslą objektyviame gyvenime. Tik abi šias puses suderinus ir sujungus vienybėn, galima kalbėti apie Dievo karalystės statymą bei stiprėjimą. "Vienu Serafino šventumu be Puškino kūrybinio genialumo kūriniškasis pasaulio tikslas negali būti pasiektas",[163] kadangi tokiu atveju objektyvi gyvenimo pusė pasilieka nenušviesta kūriniškąja būties tiesa, jos gėriu bei grožiu.

Užtat Berdjaevas ir kalba apie kūrybą kaip apie lygiavertį kelią į krikščioniškąjį tobulumą, palyginant jį su askezės keliu. Abiejų šių kelių tikslas yra tas pat, būtent: pasaulio pergalė, palenkiant jį Kristaus viešpatavimui. Tačiau kiek askezės kelias yra jau išmintas nuo pat Krikščionybės pradžios, tiek kūrybos kelias yra pasilikęs užžėlęs ligi pat mūsų dienų. Todėl Berdjaevas jį ir nori savo svarstymais atverti. "Genijalumas yra kitos rūšies šventumas", sako jis (t. p.), tačiau jis nėra mažiau religinis, negu askezė. Visų pirma todėl, kad kūrėjas taip pat yra Dievo pašauktas, kaip ir asketas. "Vistiek, ar aš esu stalius ar filosofas, esu Dievo pašauktas kūrybinei veiklai".[164] Paklusęs šiam pašaukimui ir atlikdamas jo pareigas, kiek galėdamas, tobuliau, žmogus žengia krikščioniškojo tobulumo keliu, kaip ir tasai, kuris gyvena vienuolyne. Kultūrinė veikla nereikalauja jokio ypatingo pašventimo, nes ji yra šventa pati savyje. Be abejo, "ji gali būti nuodėmės iškreipta", pripažįsta Berdjaevas (t. p.). Bet ar negali būti nuodėmės

iškreipti, kaip anksčiau sakėme, ir malda, ir pasninkas, ir išmalda — šie specifiniai askezės veiksmai? Nuo nuodėmės pavojaus niekas nėra laisvas. — Antra, kūryba reikalauja, Berdjaevo pažiūra, nemažiau aukos, negu askezė. Ji reikalauja visų tų savęs apvaldymo dorybių, kokių reikalauja ir asketinis gyvenimas. *Pasaulio pergalė kultūrine veikla yra neįmanoma be paties savęs pergalės,* nes pasaulis yra ne tik šalia mūsų, bet ir mumyse: mes patys esame pasaulis. Daugelis kūrėjų palūžta, prarasdami savo pašaukimą, kaip tik todėl, kad neįžvelgia pasaulio grėsmės juose pačiuose. Subjektyvus palaidumas patraukia paskui save ir objektyvų nevaisingumą. Teisingai tad Berdjaevas ir nurodo, kad "krikščioniškoji kūryba bus darbas pasaulio vienuolių",[165] vadinasi, tokių pasauliškių, kurie aukos reikalą suvokia, nes tik tokiu atveju galima ir pasaulyje pasiekti tai, ko anksčiau buvo siekiama vienuolyne.

Dabartinė žmonija, pasak Berdjaevo, ir einanti šios "naujos asketinės drausmės" linkui, būtent "pasaulio vienuolių" linkui.[166] Tai šiandien būtina todėl, kad *vienuolinė* tobulumo linkmė pastaraisiais šimtmečiais perdaug buvo nusigręžusi nuo kultūros ir daugelį jos sričių palikusi nekrikščioniškom ar net antikrikščioniškom jėgom. Naujųjų amžių kultūra todėl ir susiklostė ne tik šalia Bažnyčios, bet ir prieš Bažnyčią. Šios knygos autorius kitoje vietoje yra plačiau dėstęs, kad Kristaus išskyrimas iš bet kurios gyvenimo srities niekados nepalieka po savęs tuščios vietos: ją tučtuojau apvaldo antikristinė dvasia. Kitaip sakant, istorija bei kultūra po Kristaus niekados nėra tik prigimtoji, moderniškai kalbant, profaninė. Ji kuriasi arba pagal Kristų arba prieš Kristų.[167] Tos pačios nuomonės yra ir N. Berdjaevas: "Bėgant iš pasaulio ir neigiant kūrybą pasaulyje, pasaulio likimas yra patikimas antikristui. Jei mes, krikščionys, nesukursime gyvenimo, atremto į žmonių bei tautų laisvę ir broliškumą, visa tai padarys antikristas me-

lagingu būdu".[168] Ligšiolinis asketiškai vienuolinis krikščioniškojo tobulumo kelias šį dėsnį iš dalies buvo pamiršęs, iš dalies permenkai jį vertinęs. Todėl naujoje kultūroje ir atsirado tiek daug antikristinio prado apraiškų. Užtat dabar kūrybos kelias ir yra pašauktas "atkovoti, kiek galima, daugiau gyvenimo sričių Kristaus veikimui" (t. p.). Pasak Berdjaevo, "nebegalima ilgiau pakęsti, kad kūrybinis sąjūdis liktų šalia Bažnyčios arba vyktų prieš Bažnyčią" (p. 391). Reikia jį padaryti krikščionies būsena, pirmoje eilėje to krikščionies, kuris gyvena pasaulyje, juo rūpindamasis ir jį puoselėdamas. Šis Berdjaevo reikalavimas visiškai sutinka su tuo, ką pastarieji popiežiai, kaip anksčiau sakėme, yra pareiškę, kviesdami pasauliškius apaštalauti pasaulyje (plg. I, 1c) ir pagelbėti dvasiškiam Bažnyčioje (plg. I, 2b).

Čia tad ir slypi ana savita pasauliškio būsena, apie kurią kalba II Vatikano Susirinkimas, sakydamas, kad "pasauliškių dvasiniam gyvenimui privalo suteikti *savitą pobūdį* vedybos ir šeima, celibatas ar našlystė, liga, profesinė ir visuomeninė veikla" (II, 138). Tai reiškia: *dvasinio pasauliškių gyvenimo būdas turi kilti iš jų padėties pasaulyje.* Kadangi ši padėtis reiškiasi tokiais dalykais, kaip vedybos, šeima, našlystė, senbernystė ar senmergystė, profesija, todėl šie dalykai ir turi apspręsti krikščioniškąjį pasauliškio tobulėjimą. Savo padėties pareigų tobulas atlikimas turi padaryti tobulą ir jų atlikėją. Tai yra visai kas kita, negu vienuolinės būsenos kelias. Atsisakydamas šeimos, turto, savos valios, vienuolis apsprendžia savo vidaus gyvenimą kitu pradu, būtent: *atbaigto pasaulio viltimi;* pasaulio, kuriame niekas neves ir netekės, kuriame nebus turtingų ar neturtingų, kuriame išnyks žmogiškasis įsakinėjimas ar valdymas. Vienuolinė būsena yra palenkta ne dabarties, o ateities principui ir pačia savimi skelbia, kaip pastebi II Vatikano Susirinkimas, "būsimąjį prisikėlimą ir

dangaus karalystės garbę" (I, 78); ji yra "tarsi rodyklė" (t. p.) į tai, kas dar turi įvykti. Jeigu tad vienuolis daugiau ar mažiau nusigręžta nuo kultūrinės kūrybos, tai tuo jis nesužaloja nei savos būsenos prasmės, nei savojo tobulybės kelio, nes ne iš šios pasaulinės dabarties jis semia savo jėgų bei nurodymų. Eschatologija yra tai, kas vienuolinę būseną pagrindžia ir palaiko.

Tuo tarpu pasauliškis yra atsirėmęs į kūriniškąjį būties šventumą; būties, kuri yra *čia pat* (hic et nunc) mūsojoje kasdienoje. Tiesa, ir pasauliškio veikalai savo siekiniais, kaip minėjome, nurodo į pasaulio atbaigą. Tačiau, kad jie tai pajėgtų, jie turi būti visų pirma sukurti; jie turi būti jau patyrę savo ribas, nes tik tada jie gali virsti eschatologiniais ženklais. Pasauliškio pirmaeilis rūpestis užtat ir yra kurti objektyvių veikalų visose srityse, keliant aikštėn aną kūriniškąjį būties šventumą ir tuo tobulinant dabartinį pasaulį. Išganymas juk yra, kaip aukščiau sakėme, ne tik būsimoji atbaigta padėtis, bet ir dabartinis istorinis vyksmas. Todėl ir dalyvavimas išganyme reiškiasi, ne tik nurodant į atbaigtą ateitį, bet ir kuriant tampančią dabartį. Išganymas, kaip skelbia II Vatikano Susirinkimas "taip pat apima ir visos laikinosios santvarkos atnaujinimą" (II, 139). Ir štai, "pasauliškiam reikia imtis to žemiškosios santvarkos atnaujinimo *kaip savojo uždavinio*" (II, 142). Tačiau tai sykiu ir reiškia, kad vidinis pasauliškio gyvenimas yra apspręstas rūpesčio šią santvarką atnaujinti. Pasauliškis gyvena dabarties principu ir šio principo šviesoje tvarko savą kelią krikščioniškojon tobulybėn. Nuosekliai jis yra ne suprastintas vienuolis, bet visiškai *kitas* krikščionies tipas, *savitas* tipas, turįs *savitą* askezę, *savitą* garbinimo būdą, *savitą* auką, visu svoriu rymančius ne ant to, kas dar turi ateiti, kaip vienuolio atveju, bet ant to, kas yra čia pat mūsų akyse. Užtat kiekvienas pasauliškio nusigręžimas nuo savos padėties reikalų yra tuo pačiu savos bū-

senos nuprasminimas ir savo kelio išdavimas. Pasauliškis "privalo darbuotis pačioje tos žemiškosios santvarkos tikrovėje" (II, 142), nes kitaip jis prasilenks su savo pasiuntinybe ir tuo pačiu su savo pašaukimu krikščioniškojon tobulybėn.

Klaida betgi būtų reikalauti, kad jau iš anksto pasauliškiui būtų nurodoma, *kaip* jis šiuo savitu keliu turi eiti, kad būtų tobulas krikščionis; kitaip tariant, kad jam į rankas būtų duotas pasaulinės asketikos vadovėlis. Tai nesusipratimas, nes kiekvienas vadovėlis išauga iš praktikos. Ir vienuolinis kelias ilgus amžius jokių vadovėlių neturėjo. Šie atsirado tik tada, kai vienuolinė būsena buvo daugelio išmėginta ir paskui sąmonės apžvelgta bei į tam tikrus nurodymus suimta. Tas pat turi būti ir su kūrybos keliu. Ir šis kelias, reiškiąsis kultūrine veikla, visų pirma turi būti daugelio išmėgintas *kaip kelias krikščioniškojon tobulybėn*. Pasauliškiai, suvokę savos padėties vidinį arba kūriniškąjį šventumą, turi mėginti jį perkelti į savą vidų ir paversti jį dvasiniu pavidalu. *Kaip* jie tai padarys, palikime tai jų pačių savarankiškumui bei originalumui. Yra visiškai galima, kad ir kultūrinės veiklos kelias laiko eigoje kildins *įvairių* dvasinio gyvenimo lyčių, kaip kad jų yra kildinęs vienuolinės askezės kelias, sakysime: benediktinų, pranciškonų, jėzuitų ir k. Tačiau visų pirma pasauliškiai turi savą kelią išmėginti. Jie turi juo ryžtingai bei sąmoningai vykti arba, kaip II Vatikano Susirinkimas sako, "ryžtingai veikti" (II, 142). Jie turi visados turėti prieš akis tiesą, kad *kultūrinės veiklos kelias eina ne šalia krikščioniškojo gyvenimo kelio, bet kad jis yra pats krikščioniškasis kelias*. Pasauliškis neturi dviejų kelių arba dviejų gyvenimo plotmių, kaip vedusis neturi dviejų moterysčių — prigimtosios ir sakramentinės. Kaip prigimtoji moterystė, krikščionies sudaroma, savaime Krikšto jėga virsta sakramentine moteryste, taip ir kiekvienas kitas prigimta-

sis veiksmas — mokslinis, meninis, visuomeninis, ūkinis, techninis, — krikščionies vykdomas, to paties Krikšto bei Sutvirtinimo jėga virsta *sakraliniu* veiksmu, vadinasi, tokiu, kuris yra šventas ir pats savyje ir pašventinąs jo veikėją. Kai šitokia sąmonė valdys kultūrinę pasauliškių veiklą, tuomet jų veikla savaime sukurs konkrečių krikščioniškojo tobulumo pavidalų pasaulyje; tuomet iškils aikštėn anie "pasaulio vienuoliai", kaip Berdjaevas vadina tuos krikščionis, kurie kultūrinį pasaulio nugalėjimą stato ant savęs paties nugalėjimo, jungdami kūrybą ir askezę į vieną neperskiriamą pasauliškio būseną.

TREČIASIS SKYRIUS

PASAULIŠKIO VEIKSENA

PASAULIŠKIO VEIKSENA

Antrasis Vatikano Susirinkimas skelbia, kad "pasauliškiai *įvairiopai* apaštalauja ir Bažnyčioje ir pasaulyje. Tiek vienur, tiek kitur jų laukia *įvairūs* apaštalikojo darbo laukai" (II, 144). Kaip bažnytinė pareiga jau pati savyje nėra tas pat, kas ir pasaulinė tarnyba, taip yra skirtingas ir jų abiejų vykdymo būdas. Todėl šiame skyriuje mum ir tenka pasklaidyti pasauliškiui būdingą *veikseną* tiek apskritai pasaulyje, tiek specialiai Bažnyčioje. Mum reikia pasiaiškinti, kaip turėtų atrodyti pasauliškio veikimas pasaulyje, kad jis būtų *krikščioniškas*, vadinasi, kad jam negalėtų būti taikomi Kristaus žodžiai: "argi ir stabmeldžiai to nedaro?" (Mt 5, 47). Sykiu betgi reikia pasvarstyti ir pasauliškio veikimą Bažnyčioje, kaip jis turėtų atrodyti, kad būtų *pasauliškas*, vadinasi, kad jam netiktų dažnai kartojamas posakis: "Argi ir kunigai to nedaro?". Kitaip tariant, mum reikia išgliaudyti tąjį pasauliškio veiklos pobūdį, kuris išlaiko pasauliškio krikščioniškumą pasaulyje ir jo pasauliškumą Bažnyčioje. Nes pasauliškis, būdamas savito luomo, neprivalo nei supasaulėti pasaulyje, nei subažnytėti Bažnyčioje. Jis turi išlaikyti *savitumą* abiejuose savo apaštalavimo baruose. — Tačiau kokiu būdu?

1. VEIKSENA PASAULYJE

a. Ištikimybė pasauliui

Savo metu, skelbdamas Dievą mirus, Fr. Nietzschė rašė: "Aš saikdinu jus, mano broliai, likite ištikimi žemei ir netikėkite tiem, kurie jum kalba apie antžemiškas viltis".[1] Mat, tarp ištikimybės žemei ir ištikimybės Dievui jis regėjo nesutaikomą priešingybę: ištikimybė Dievui neigusi ištikimybę žemei. Todėl tik Dievui mirus, galima esą kalbėti, kad "piktažodžiauti žemei dabar yra baisiausia" (t. p.). Iš tikro, Nietzschė būtų teisus, jei Dievas ir žemė gyventų vienas *šalia* kito kaip du nepriklausomi ir vienas su kitu rungtyniaują kaimynai. Tuomet juodviejų bičiuliam tektų rinktis arba vieną ar kitą. Tačiau to kaip tik nėra. Dievo ir žemės santykis yra visiškai kitoks. Žemė — pasaulio apskritai prasme — anaiptol nėra Dievo varžovė. Žemė yra Dievo kūrinys. Todėl ir priešingybė tarp jos kaip kūrinio ir Dievo kaip kūrėjo yra gryna išmonė. Dar daugiau: *pasaulio kaip Viešpaties kūrinio šviesoje ištikimybė žemei reiškia sykiu ir ištikimybę Dievui.*

Juk kas gi yra Dievo kūrinys? — A. Baltinis, reikšdamas vienoje vietoje abejonių, ar pasaulis galįs būti sukurtas iš nieko, kadangi, "išreikštas žodžiais, kūrimas iš nieko atrodo magiškas", pastebi: "Dievas yra vienintelis magikas, kurio žodžiai virsta daiktais".[2] Nors čia Baltinis ir nori truputį pašiepti kūrimą iš nebūties, tačiau, gal nė pats nepastebėdamas, savais žodžiais jis išreiškia gilią tiesą, kurią savo metu jau visiškai sąmoningai yra formulavęs šv. Augustinas, būtent: *Dievas kuria, tardamas* — "nec aliter quam dicendo facis", taip kad daiktu "tampa tai, ką

sakai, kad taptų" (Conf XI, 7). Kitaip tariant, *kūrinys yra įdaiktintas Dievo žodis.* Todėl šv. Augustinas ir tiesia tam tikrą lygiagretę tarp įsiasmeninusiojo Žodžio arba Logos ir įsidaiktinusiojo žodžio arba kūrinio. Logos yra amžinai tariamas ("sempiterne dicitur"), o per jį ir visa yra amžinai tariama ("eo sempiterne dicuntur omnia"), kad kūriniai šiuo tarimu laikytųsi savoje būtyje (t. p.). Todėl kūrinys niekad neatsiduria *šalia* Dievo: jis Dievo žodžiu kyla ir šiuo žodžiu būna. Kadangi Dievo žodis niekados nenutyla, todėl jis ir laiko pasaulį buvime. Šiuo atžvilgiu šv. Augustinas teisingai skiria apreiškiamąjį Viešpaties žodį nuo kuriamojo žodžio: pirmasis — sakysime: "Štai mylimasis mano Sūnus" (Lk 9, 35) — suskamba ir praeina: "antrasis skiemuo po pirmojo, trečiasis po antrojo ir taip visi iš eilės iki pastarojo, o po šiojo — tyla" (Conf XI, 6); tuo tarpu antrasis nepraeina niekados, nes jis suskamba ne garsais iš eilės, o *būtybe* iš sykio. Kūrimas nėra laike praeinančių Dievo žodžių tarimas: "id certe sine transitoria voce feceras" (t. p.). Kūrimas yra amžinas tarimas, todėl ir amžinas būtybės palaikymas jos būtyje. Krikščionybė yra įsitikinusi, kad niekas, kas Dievo iš nebūties sukurta, į nebūtį negrįžta. *Būti nuolatos tariamam yra būtybės būsena.*

Kokios reikšmės šis Dievo kūrinio pobūdis turi krikščionies santykiui su žeme arba pasauliu? — Jeigu kūrinys yra įsidaiktinęs Dievo žodis, tai, sklaidydami kūrinį, atskleidžiame jame ir Dievo žodį: mes paskaitome jame tai, ką Viešpats sako. *Pasaulio sklaida visados yra ir Dievo atskleidimas;* Dievo ne jo neprieinamoje šviesoje bei garbėje, bet jo kaip Kūrėjo, gyvenančio įdaiktintu savo žodžiu "netoli nuo kiekvieno mūsų" (Apd 17, 27). Dievas, žmogus ir pasaulis yra taip susiję vienas su kitu, jog vienokia ar kitokia vieno samprata patraukia paskui save ir abiejų kitų atitinkamas sampratas: tai "metafizinė trejybė",

kaip ją vadina K. Loewithas, sekdamas Chr. Wolffu; trejybė, kurios narių apmąstymas yra galimas tik ryšium vienas su kitu.[3] "Kas kalba apie Dievą", sako Loewithas, "tas pasako šį tą ir apie pasaulį bei žmogų, pav. kad abu yra ne *a se* (iš savęs, *Mc.*), bet *entia creata* (sukurtosios būtybės, *Mc.*); kas kalba apie *pasaulį*, pasako šį tą ir apie Dievą bei žmogų, pav. kad Dievo pasaulyje rasti negalima ir kad žmogus pasaulyje būna kitaip, negu gyvulys; kas kalba apie *žmogų*, tuo pačiu pasako šį tą ir apie pasaulį bei Dievą, pav. kad žmogus yra pasaulio padaras, o ne Dievo paveikslas".[4] Pratęsdami šią Loewith mintį, galime teigti: kas kalba apie pasaulį kaip Dievo kūrinį, tuo pačiu pasako ne tik tai, kad pasaulis yra ne iš savęs, bet visų pirma ir svarbiausia tai, kad *pasaulis savo esmėje slepia Viešpaties žodį*, kad jis šį žodį atskleisdina ir kad todėl ištikimybė pasauliui kaip kūriniui yra ištikimybė ir jame slypinčiam Dievo žodžiui. Tuo būdu Nietzschės įspėjimas netikėti tiem, kurie kalba apie antžemiškas viltis, vadinasi, apie Dievą, o likti ištikimiem tik žemei, pasirodo esąs nesusipratimas, nes ištikimybė žemei savaime nurodo ir į ištikimybę Dievui, kadangi *tai yra viena ir ta pati ištikimybė Dievo žodžiui.* Jeigu tad krikščionis suvokia pasaulį kaip Viešpaties kūrinį ir šį jo kūriniškumą pergyvena pakankamai giliai, tai atsidėjimas pasauliui nesudaro jam pavojaus pamiršti Dievą.

Tai reikia ypač pabrėžti, kad atitiestume aną pasauliškių menkavertybės jausmą, esą jie, eidami pasaulines tarnybas, tarsi išduodą Viešpatį arba bent pastumią jį į šalį. Šis menkavertybės jausmas yra pasauliškiuose buvęs ilgus amžius todėl, kad pasaulis būdavo vaizduojamas dažniausiai vis neigiama prasme, vadinasi, be turinio, būtent, kaip būtybė ne iš savęs, pamirštant betgi pridurti, kad *būtybė ne iš savęs yra būtybė iš Dievo*, kas jai kaip tik ir teikia didžiai teigiamo ir nuostabiai gilaus turinio. *Pasaulis kaip*

būtybė iš Dievo — štai toji gairė, kuri turėtų pakeisti pasauliškių nuotaiką. Juk atsidėti būtybei iš Dievo yra ne kas kita, kap atsidėti tam, ką Viešpats šia savo būtybe sako: *tai tarnyba jo žodžiui*. Dievo žodžio tarnyba vyksta ne tik bažnyčioje, skaitant Šventraštį ir klausant jo aiškinimų hierarchijos lūpomis, bet *Dievo žodžio tarnyba yra ir pasaulinės pareigos ėjimas*, nes tai puoselėjimas to, ką Viešpats šia pasaulio dalele nori pasakyti.

Be abejo, pasaulis kaip būtybė iš Dievo yra nuodėmės aptemdintas bei apgadintas. Apie tai esame aukščiau kalbėję gana platokai (plg. II, 2a). Užtat žmogus kultūrine savo veikla kaip tik ir stengiasi jį nušviesti bei atitiesti, kad jame vėl suspindėtų anieji pirmykščiai kūrimo pradai — tiesa, gėris ir grožis — arba anasai pirmykštis Viešpaties žodis. Tai tarnyba nereikalaujanti jokio atleidimo ar apvalymo, nes ji, kaip sakėme, yra šventa pati savyje ir pašventinanti jo autorių. J. Girnius teisingai pastebi, kad "religijai žmogaus gyvenime priklauso nelygstamai centrinė vieta"; jeigu tad "tektų rinktis, būtų privalu rinktis tai, kas nelygstama", vadinasi, Dievas, o ne pasaulis. Bet čia pat Girnius priduria: "tačiau iš tiesų tokio rinkimosi nėra, nes tai, kas nelygstama, nenuvertina to, kas lygstama. Priešingai, tai, kas nelygstama, tam tikra prasme teikia vertę tam, kas lygstama".[5] Kaip tai įvyksta, Girnius paaiškina tolimesniais savo žodžiais: "Kaip Nebaigiamoji ir Nelygstamoji Būtis Dievas yra nelygstamai aukščiau už visa. Visi kūriniai stovi žemiau už savo Kūrėją, bet visi jie yra *vertingi*, atspindėdami tą versmę, iš kurios kilo" (t. p.). Nuosekliai tad "niekinti pasaulį, medžiagą, kūną ir tt. faktiškai lygu užmiršti, kad pasaulio... sukūrimo Dievas nesidalino su velniu" (t. p.). "*Viešpaties* yra žemė ir tai, ko ji pilna; pasaulis ir kas jame gyvena" (Ps 23, 1). Nėra jokio kito savininko, kaip tik Logos, per kurį ir kuriam visa sukurta (plg. Kol 1, 16). Velnias niekad nėra jokios pasaulio

srities savininkas: jis yra tik užgrobikas. Kas tad puoselėja bei ugdo pasaulį, savaime puoselėja bei ugdo Žodžio nuosavybę, laisvindamas ją nuo demoniškų arba grobuoniškų 'pasaulio kunigaikščio' bruožų.

Štai tasai požiūris, kuris turėtų nuolatos lydėti pasauliškį jo santykiuose su pasaulinėmis tarnybomis. Užuot pabrėžę, kad pasaulis yra *ne iš savęs* ir tuo nieko apie jį nepasakę, turėtume kalbėti, kad *pasaulis yra iš Dievo* ir kad todėl jis yra vertingas, kadangi nušviestas savo Šaltinio šviesa. Šitoks pasaulio paaukštinimas būtų sykiu ir pasauliškio sąmonės paaukštinimas. Tada pasauliškis, eidamas pasaulines tarnybas, nesijaustų tarsi antraeilis krikščionis, kurį reikią Bažnyčioje pakęsti ir kuriam reikią jo veiklą atleisti. Tada jis žinotų, kad jis yra anasai tarnas, kuriam Didysis Šeimininkas, "iškeliaudamas svetur", patikėjo "penkis talentus" ir kad jis todėl dabar turįs "jais verstis", pelnyti "kitus penkis" (Mt 25, 11-16) ir tuo būdu įeiti "į savo Viešpaties džiaugsmą" (25, 21). Šis Kristaus palyginimas yra pats giliausias prasmuo kultūrinei mūsų veiklai žemėje. Istorija tarp Kristaus iškeliavimo 'svetur' — jo įžengimo į dangų — ir jo grįžimo atgal "savo didenybėje" (Mt 25, 31) yra *mūsų atžvilgiu* ne kas kita, kaip jo mum patikėtos nuosavybės didinimas pasaulinėmis tarnybomis. Ištikimybė pasauliui yra ne kas kita kaip ištikimybė mum patikėtiem talentam, kuriuos reikia ne užkasti žemėje, bet pavesti "pinigų maininінkam", kad grįžęs Savininkas atsiimtų juos "su palūkanomis" (Mt 25, 25-27). Kristus siunčia savo šalininkus į pasaulį ne tik krikštyti bei mokyti visų tautų, bet ir verstis visais talentais, net jeigu šie būtų ir patys mažiausi. Kas šios antrosios pusės nepastebi ar jos nevertina, tas susiaurina patį Evangelijos turinį.

Ištikimybė pasauliui turi betgi dar vieną atžvilgį, nemažiau reikšmingą pasauliškio veiksenai, negu jo tarnyba įdaiktintam Dievo žodžiui, būtent: *atsigrįžimas į patį daik-*

tą. Y. M. J. Congaras kaltina vidurinius amžius, esą šie nusavinę (confiscation) daiktus arba, marksistiškai kalbant, juos susvetiminę (alienation).[6] Jie pamiršę, "kad daiktai būna *kaip toki* su sava prigimtimi ir savais reikalavimais" (p. 40). Taip atsitikę todėl, kad tuo metu gyvenimą valdžiusi dvasiškio sąmonė, kuriai "daiktai nėra tikrai įdomūs kaip toki" (p. 39): jie šiai sąmonei yra įdomūs tik "ryšium su Dievu, kiek jie padeda jį pažinti ir jam tarnauti" (t. p.). Remdamasis šv. Tomu Akviniečiu (plg. S. c. gent. II, 4), Congaras šitai aptaria mokslininko ir tikinčiojo santykį su daiktais: "Mokslininkas ieško daiktų esmės, tikintysis — jų reikšmės" (t. p.). Kitaip sakant, mokslininkas stengiasi ištirti, kas daiktai *yra*; tikintysis stengiasi įžvelgti, ką daiktai *sako*. Kadangi vidurinių amžių žmogaus sąmonė buvo valdoma visų pirma tikėjimo, todėl jo žvilgis į daiktus ir buvęs daugiau žvilgis į jų reikšmę, o mažiau į jų esmę. Daiktai virtę antpasaulinės plotmės simboliais, alegorijomis, vaizdais, nurodymais. Visas pasaulis pasidaręs vienas didžiulis prasmuo. Kad jis ir *būtis*, tai vidurinių amžių žmogui mažiau terūpėję. Tai ir buvęs, pasak Congaro, "vidinės antrinių priežasčių (arba daiktų, *Mc.*) tiesos nusavinimas" pirmosios Priežasties arba Dievo naudai (p. 42). Viduriniai amžiai stipriai pergyvenę pasaulį kaip įsidaiktinusį Dievo žodį, bet permaža kreipę dėmesio į daiktą kaip tokį.

Naujieji laikai buvę atoveika šiam daiktų nusavinimui. Renesansas žvelgęs į pasaulį kaip į būtį, o ne kaip į prasmenį. Be abejo, šio vyksmo metu buvę daug klysta, daug neigta ir kovota. Esmėje tačiau tai buvęs *pasauliškio sąmonės atbudimas*; sąmonės, kuriai, pasak Congaro, "absoliutas nesusiurbia reliatyvaus daikto, jį išgarindamas (volatiliser); antrinių priežasčių ryšys su pirmine Priežastimi nepažalina šiųjų tikrovės, nė vidinės tiesos viso to, ką sukuria žmonių istorija pasaulyje" (p. 43). Ši sąmonė

anaiptol "neneigia tikėjimo į Dievą; ji tik reikalauja tikėti taip pat ir daiktus; ji nori gerbti jų prigimtį, jų dėsnius, jų reikalavimus" (t. p.). Nuosekliai tad Congaras ir apibrėžia pasaulišką, kaip "žmogų, kuriam daiktai *būna* ir kuriam jų tiesa nėra praryta santykio su aukštesniuoju pradu" (p. 45). Tai yra Evangelijos pilnatvės sąmonė, kurioje Kristaus siuntimas krikštyti bei mokyti darniai susijungia su to paties Kristaus siuntimu verstis jo dovanotais talentais. Viduriniai amžiai neįvykdė šios darnos, nes jie atpirkimo tvarką (ordo redemptionis seu gratiae) tiek pabrėžė, jog kūrimo tvarka (ordo creationis) pasidarė beveik nebe reali. "Pirmojo kūrimo tiesa čia buvo perdaug greitai paskandinta antrojo kūrimo arba malonės gelmėse", teisingai apibūdina Y. J. M. Congaras šių dviejų tvarkų santykį anuo metu.[7]

Pasauliškio sąmonės uždavinys užtat ir buvo atstatyti aną nusavintą arba susvetimintą pasaulio daiktų tiesą. Pasauliškio veikla daiktų prasmens anaiptol neneigia. Priešingai, ji juo vaduojasi kaip gaire: apie tai jau esame kalbėję, svarstydami kūriniškąjį pasaulio šventumą (plg. II, 2a) ir kultūrą kaip ano kūriniškojo šventumo skleidimą (plg. II, 2c). Tačiau ši veikla reikalauja daiktų tikrovės kaip medžiagos. Kitaip sakant, pasauliškio sąmonė savaime žiūri į daiktus kaip esančius savyje ir sau, kad galėtų juos apipavidalinti bei keisti. Juk jeigu pasaulis tik reikštų, o ne būtų, tai kultūrinė veikla tokiame kiaurai simboliniame pasaulyje būtų iš viso neįmanoma. Štai kodėl ir reikia skirti ontologinę pasaulio plotmę, kilusią bei nešamą Viešpaties žodžiu ir todėl nurodančią į savo Kūrėją, ir kosmologinę plotmę, susidariusią bei tvarkomą pagal būtinybės bei laisvės jėgas. Ontologinėje plotmėje pasaulis iš tikro yra *prasmuo*, nes jis yra Dievo kūrinys, o kiekvienas kūrinys kalba apie kūrėją. Kosmologinėje tačiau plotmėje pasaulis yra *daiktas*, ne Dievo kūrinys, nes čia jis yra kilęs,

veikiant jo paties dėsniam bei reikalavimam.[8] Teigti tad, esą "pasaulis yra Dievo kūrinys ne tik ontologinėje, bet ir kosmologinėje plotmėje",[9] reiškia sujaukti šias esmiškai skirtingas plotmes ir paversti pasaulį ištisa Dievo veikimo sritimi, kurioje nebelieka vietos nei gamtinei būtinybei, nei žmogiškajai laisvei bei žmogaus atsakingumui. Pasaulis, kaip sakyta, yra įsidaiktinęs Dievo žodis. Kiek jis yra '*žodis*', tiek jis kalba ir nurodo (ontologinė plotmė); kiek jis yra '*įsidaiktinęs*', tiek jis yra nebylus ir savarankiškas (kosmologinė plotmė). Už šį pasaulio kaip daikto arba regimybės savarankiškumą ir yra grūmęsi naujieji laikai su viduriniais amžiais ir juos nugalėję, atverdami kelią moksliniam pasaulio tyrinėjimui, nes kol pasaulis yra pergyvenamas kaip prasmuo, tol mokslas yra negalimas. Kol jautis yra garbinamas šventykloje (senovės Egiptas) arba kol karvė yra neliečiama, nes sakralinė (dabarties Indija), tai biologija yra neįmanoma: kas gi drįs tyrinėti dievybės prasmenį ar net išraišką, kokiu atžvilgiu jis tai darys ir ko jis ten ieškos? *Joks reikšmuo nėra mokslo objektas* kaip tik todėl, kad jis būna ne savarankiškai, o visados yra susijęs su tuo, ką reiškia. Jeigu tad pasaulis ir ontologine ir kosmologine savo plotme yra Dievo kūrinys, tai tada jis perdėm yra ir Dievo reikšmuo. O būdamas ištisas Dievo reikšmuo, jis nesileidžia tyrinėjamas, o tik interpretuojamas, kaip ir kiekvienas kitas reikšmuo. Kūriniškumo išplėtimas visom pasaulio plotmėm yra jo nudaiktinimas ir jo savarankiškumo paneigimas.

Prieš šitokį pasaulio nudaiktinimą kaip tik ir yra pasisakęs II Vatikano Susirinkimas, kalbėdamas apie pasaulio palenkimą Kristui. Sekdami šio Susirinkimo mintimi, mes anksčiau ir pabrėžėme, kad kultūrinė pasauliškio veikla giliausia savo prasme yra *sakralinė,* nes ji plečia kūrinijoje Viešpaties paveikslą ir tuo pačiu vykdo amžinąjį Dievo

planą. Susirinkimas gražiai sako, kad "pats Dievas siekia visą pasaulį naujai atkurti Kristuje — pradėti atkūrimą šioje žemėje ir atbaigi paskutiniąją dieną" (II, 139). Šio atkūrimo pradžią žemėje mes ir aiškinome kultūrinės kūrybos prasme. Tačiau Susirinkimas moko, kad pasaulio atkūrimas Kristuje, vadinasi, jo kaip įsidaiktinusio žodžio nušvietimas bei atstatymas anaiptol nenaikina pasaulio savarankiškumo. Priešingai, "žemiškoji santvarka yra taip atnaujintina, jog būtų pilnai išlaikytas savitas jos pobūdis" (II, 142). Ir kitoje vietoje: "Šis visko įėmimas į Kristų ne tik nepanaikina žemiškosios santvarkos savarankiškumo, savų tikslų, dėsnių, metodų ir svarbos žmonių gerovei, bet, priešingai, juos dar atbaigia bei sukilnina ir drauge padaro tinkamus pilnutiniam žmogaus pašaukimui žemėje" (II, 141). Nes kitaip *kas* gi būtų įimta į Kristų ir *keno* Galva jis būtų? Kristaus viešpatavimas pasaulyje reikalauja šio pasaulio tikroviškumo, nes Kristus yra ne prasmenų ar ženklų Viešpats, ir ne jie sudaro jo karalystės turinį. Atpirkimo bei atnaujinimo vyksmas gali būti realus tik tuo atveju, jei pasaulis yra savarankiška realybė, turinti savą tiesą, savą gėrį, savą grožį, kurie yra atitiesiami, išvaduojami iš nuodėmės užteršimo ir palenkiami Kristui kaip kūrinijos Pirmgimiui. Pasaulio pergyvenimas tiek kaip grynos priemonės išganymui, tiek kaip gryno ženklo į anapus nutikrovina ir patį išganymą, nes priemonė ar ženklas yra praeinantis dalykas. Jeigu pasaulis yra tik priemonė ar tik ženklas išganymui, tai kas tada yra išganymo *objektas?* Individuali žmogaus siela? Bet ar tokiu atveju nesusiauriname Krikščionybės, kuri pašvenčia ir gamtą, ir visuomenę? Štai kodėl II Vatikano Susirinkimas ir skelbia, kad žemiškoji — mes pasakytume: kosmologinė — plotmė su visu savo turiniu "yra ne vien priemonė galutiniajam žmogaus tikslui siekti" (II, 141). *Jos turiniai turi savą vertę* (plg. t. p.), kurios nepanaikina nė žemiškosios santvarkos

palenkimas Kristui. Priešingai, šis palenkimas pasaulio savarankiškumą dar labiau sutvirtina, jį pakilnindamas bei atbaigdamas.

Tai ir yra pasauliškio ištikimybė *daiktam*; ištikimybė, kuri pasauliškio veiksenai pasaulyje kaip tik ir yra būdinga.[10] Pasauliškis tiki daiktus kaip savarankiškai būnančius, tuo pačiu tiki pasaulį kaip tikrovę ir šiuo tikroviškumu bei savarankiškumu grindžia savo veiklą. Ištikimybė pasauliui kaip Dievo kūriniui *konkrečiai* reiškiasi ištikimybe pasauliui kaip savarankiškai būčiai.

Trečiasis ištikimybės pasauliui atžvilgis yra *profesinis daiktų apvaldymas*. Krikščionis ne tik turi būti, kaip Y. M. J. Congaras sako, "sukurtiem daiktam lojalus" ir "pagerbti visiškai jų tiesą",[11] bet jis turi šiuos daiktus ir apvaldyti savos srities technika, žiniomis, įgudimu. Nes nei subjektyvi intencija visa daryti Dievo garbei, nei objektyvus daiktų vedimas vidinės jų tiesos keliu nieko nepadės, jei pasauliškiui truks profesinio pasiruošimo. Ką tai reiškia, gražiai mum parodo žinomo prancūzų mąstytojo ir filosofijos istoriko E. Gilsono žodžiai: "Sakoma, kad tikėjimas sukūrė vidurinių amžių katedras. Be abejo! Tačiau tikėjimas būtų nieko nesukūręs, jei nebūtų buvę architektų. Jei Notre-Dame (katedra Paryžiuje, *Mc.)* fasadas yra sielos polėkis Dievop, tai tas jam anaiptol nekliudo būti ir geometrijos veikalu: reikia apvaldyti geometriją, kad sukurtum fasadą kaip meilės aktą... *Maldingumas niekad neatstoja technikos*, nes technika yra tai, be ko net ir gyviausias maldingumas darosi bejėgis panaudoti gamtą Dievui". Ir truputį aukščiau: "Jei norima imtis mokslo Dievo garbei, reikia visų pirma jo imtis jam pačiam, nes tai vienintelis būdas mokslui pasisavinti. Tas pat ir su menu. Visų pirma reikia jo turėti, kad galėtum jį palenkti Dievo tarnybai.[12] Niekas pasauliškio neverčia griebtis tos ar kitos pasaulinės tarnybos. Sykį betgi tą ar kitą tarnybą pa-

sirinkęs, jis turi stengtis apvaldyti ją techniškai, kiek galima, tobuliau. Tai reikalinga ne tik profesiniam, bet ir *krikščioniškajam* uždaviniui. Juk jeigu pasauliškio tarnyba pasaulyje, kaip sakėme, yra sakralinė, tai ji tuo pačiu įpareigoja jį tiesti šiam sakrališkumui stiprų techninį pagrindą, nes kitaip būties sakrališkumas nepajėgs išeiti aikštėn, ir pasauliškio pasiuntinybė bus neįvykdyta. Čia, kaip ir visur kitur, galioja dėsnis, kad malonė reikalauja prigimties. Mūsų atveju: *tikėjimas reikalauja technikos.*

Iš to plaukia didžios svarbos išvada: *vidinė būties tiesa yra vykdoma viršiniu daiktų apvaldymu.* Todėl II Vatikano Susirinkimas ir įtaigoja pasauliškius aukštai vertinti "savo darbo mokėjimą" (II, 138) ir apaštalaujant nepamiršti, "kaip svarbi yra bendroji kultūra (tiksliau: bendrasis išsilavinimas, *Mc.*) ir praktinis bei techninis pasirengimas" (II, 164), nes be viso šio prigimtojo pagrindo yra "neįmanomas nė tikras krikščioniškasis gyvenimas" (III, 138). Blogas gydytojas, blogas architektas ar inžinierius, blogas rašytojas ar dailininkas, blogas tarnautojas ar visuomenininkas yra ir *blogas pasauliškis* bažnytinio luomo prasme. Subjektyvus pamaldumas ar kokia nors bažnytinė pareiga niekados neatstoja blogo profesinio darbo. Atvirkščiai, būti pamaldžiam krikščioniui ir sykiu blogam profesininkui yra prieštaravimas objektyviai ir net veidmainiavimas subjektyviai. Ch. Péguy skaudžiai plaka tuos, kurie profesinį apsileidimą tariasi galį pridengti religiniu uolumu: "Nepakanka pažeminti laikinųjų dalykų, kad pasikeltum į amžinųjų kategoriją. Nepakanka pažeminti gamtos, kad pasikeltum į malonės kategoriją. Nepakanka pažeminti pasaulio, kad pakiltum prie Dievo... Neturėdami jėgos būti gamtoje (toki žmonės, *Mc.*), mano esą malonėje. Neturėdami drąsos laikinybei, jie mano esą įsibrovę amžinybėn. Neturėdami drąsos būti pasaulyje, jie mano esą Dievuje... Nemylėdami nieko, jie mano mylį Dievą".[13]

Trumpai tariant, šių pasauliškių veiksena yra nekompetentingumą pridengti maldingumu ir tikėti, tuo jau įvykdžius savą pasiuntinybę žemėje, pamirštant, kad menkavertis veikalas — vistiek ar mokslinio, ar meninio, ar visuomeninio pobūdžio — Krikščionybės ne tik neapreiškia, bet ją apiblausia ir net išduoda.

Nepakeičiamas ryšys tarp būties vidinės tiesos ir profesinio daiktų apvaldymo įpareigoja pasaulišką stovėti pačiose pirmosiose kultūrinės kūrybos gretose. Kaip jau sakėme, religija savų išraiškos lyčių neturi. Nusileisdamas į mūsojo buvimo plotmę, Dievas prisiima *mūsų* pavidalus, kurie esmėje yra ne kas kita, kaip mūsų pačių kultūriniai veikalai: *Dievas įsikūnija ne tik žmgiškojoje prigimtyje, bet ir žmogiškojoje kultūroje.* Todėl mum ir reikia sukurti atramą, kad Dievas galėtų nužengti mūsų plotmėn ir gyventi tarp mūsų. Krikščionybė, būdama tobuliausia religija, savaime reikalauja ir tobuliausios kultūros. Kitaip jos tobulumas pasilieka neregimas. Sakysime, mes didžiuojamės dėsniu: Kas myli Dievą, turi mylėti ir savo brolį (plg. 1 Jn 4, 21), nes šis dėsnis kyla iš pačios Krikščionybės esmės. Pergyvendama Dievą kaip mūsų Tėvą ir būdama nebe baimės, o meilės religija, Krikščionybė visus savo narius laiko broliais ir dangiškojo Tėvo vaikais. Bet jeigu mes patys nesukursime istorijoje tokių tarpžmogiškojo santykiavimo formų, kuriose ši brolio meilė virs gyvenimu, tai nuostabus mūsų religijos dėsnis taip ir liks neįvykdytas. Pats tad pagrindinis Kristaus Naujienos bruožas, kad Dievas yra mūsų Tėvas ir kad mes, būdami jo vaikai, esame vienas kitam broliai, reikalauja nepaprastai aukštos visuomeninės kultūros, kuriai sukurti pasauliškiai kaip tik ir yra Bažnyčios siunčiami pasaulin. Tas pat yra ir su mūsų dogmomis, ir su mūsų kultu, ir su mūsų religine organizacija. Visi šie dalykai yra pilni gilaus turinio, bet visi jie prašosi apvelkami atitinkamomis kultūrinėmis lytimis, kad

anasai turinys galėtų suspindėti vidiniu savo grožiu. Religija turi eiti ranka rankon su kultūra. Kultūriškai atsilikusi religija pasidaro nebegyvenimiška. Kurti aukštą kultūrą yra tad ne garbės, bet esmės dalykas, nes kultūrinis religijos atsilikimas padaro neįmanomą arba sunkiai įmanomą jos skleidimąsi pasaulyje ir tuo būdu pažeidžia pagrindinę jos pasiuntinybę eiti į visas tautas ir skelbti Evangeliją kiekvienam sutvėrimui. Pasauliškis užtat ir turi kurti kultūrą kuo uoliausiai, kad tuo būdu savomis rankomis įvykdytų dieviškojo turinio susijungimą su žmogiškąja forma, paversdamas savo tikėjimą *dievažmogiškąja* tikrove.

b. Įsipareigojimas pasauliui

Ištikimybė pasauliui, perėjusi į kasdieną, savaime virsta įsipareigojimu pasauliui arba, kaip šiandien įprasta sakyti, *užsiangažvimu.* Nes ištikimybė yra reikli ir todėl veikli. Pasauliškis negali būti tik žiūrovas; jis turi veikti, nes to reikalauja pati jo būsena: atsidėti Dievo karalystei, atsidedant pasauliui. Atsidėti pasauliui tačiau nereiškia, kaip Y. M. J. Congaras pastebi, "tik pirštų galiukais liesti nešvarius pasaulio padarus, kad nesusiteptum rankų";[14] tai imtis kūrybinės veiklos visu rimtumu bei rūpestingumu. Nors šiandien toks didžiai madinis krikščionių skirstymas į 'užsiangažavusiuosius' ir 'neužsiangažavusiuosius' yra savo *būdu* nesykį skaudus bei užgaulus, *esmėje* betgi jis yra teisingas, nes išreiškia tą patį, ką ir Viešpats taria žmogui, esančiam pasaulyje: "O kad tu būtum šaltas ar šiltas! Bet kadangi tu esi drungnas ir nei šaltas, nei šiltas, aš pradėsiu tave vemti iš savo burnos" (Apr 3, 15-16). Viešpats geriau pakenčia šaltį, vadinasi, jam priešinimąsi, negu drungnumą, vadinasi, juo nesidomėjimą. Pasiuntęs tad pasauliš-

kį į žemės plotus juos palenktų jam kaip Galvai, Dievas ir reikalauja įsipareigoti *veiksmu*. Jis reikalauja imti pasaulį, vaizdingai kalbant, visa sauja, o ne liesti jį tik pirštų galais. Tai reikalavimas, kyląs ne tik iš profesinės būtinybės, bet ir iš pačios Krikščionybės kaip Dievo karalystės statymo žemėje. Štai kodėl dabar ir norėtume bent keliais brūkšniais pavaizduoti šio įsipareigojimo pagrindą bei šaltinį, turinį bei formą ir galop pagundas, kurios jo laukia, kaip ir kiekvieno kito žmogiškojo veiksmo. Nes angažavimasis, virtęs mada, permaža esti kritiškas pats sau ir todėl yra tykomas pavojaus išsigimti į išdidų sektantizmą, niekinantį ne tik neužsiangažavusiuosius, bet ir *kitap* užsiangažavusiuosius, ir tuo pačiu nusidėti Krikščionybės visuotinumui bei daugingumui.

Kas yra pasauliškio įsipareigojimo pagrindas bei šaltinis? Iš ko jis kyla ir kuo jis remiasi? — Būdama bažnytinis luomas, vadinasi, Bažnyčios pašvęsta ir pasiųsta, pasauliškio būsena yra, kaip sakyta, sakralinė ne tik pati savimi, bet ir savo veiksmais. Ji yra ištikima pasauliui kaip įsidaiktinusiam Dievo žodžiui. Ji gerbia daiktų savarankiškumą kaip jų būtiškumo išraišką, gautą dieviškojo kūrimo metu. Ji ir profesinį savo pasiruošimą pergyvena kaip pagrindą tikėjimui objektyvuoti. Įsipareigojimas pasauliui taip pat įsijungia į šį bendrą pasauliškio būsenos sakrališkumą, atsiremdamas į sakramentinį jos pobūdį, kuris žmogų padaro *pasauliškiu*. O sakramentas, kuris tai įvykdo, yra, kaip jau sakyta, *Sutvirtinimas*.

Sutvirtinimas krikščioniškojoje kasdienoje yra kažkodėl virtęs sakramentu-pastumdėliu: mes nežinome, ką jis reiškia, kada reikia jį priimti ir ką juo veikti. Palygintas su Krikšto, Eucharistijos, Kunigystės, Moterystės ir net Ligonių sakramentais, Sutvirtinimas yra likęs šešėlyje: tai paprotys, kuriam paaugliai nusilenkia nenoromis ir paskubomis, nedarydami iš to jokių išvadų. Iš tikro betgi Su-

tvirtinimas yra vienas iš tų trijų sakramentų (Krikštas, Sutvirtinimas, Kunigystė), kurie vieninteliai įspaudžia juos priimančiojo žmogaus būtin neišdildomą ir jokia kalte neprarandamą ženklą. Tai sakramentas, turįs ontologinės galios ir todėl teikiąs ontologinės kokybės, ko kiti sakramentai neturi ir neteikia. O taip yra todėl, kad Sutvirtinimas yra ne kas kita, kaip Šv. Dvasios atėjimas į asmeninę žmogaus būtį. Kristaus pažadas siųsti "kitą Ramintoją, kad pasiliktų su jumis per amžius, tiesos Dvasią" (Jn 14, 16), įvyko Bažnyčioje *kaip bendruomenėje* pirmųjų Sekiminių dieną (plg. Apd 2, 1-4). Tas pats Išganytojo pažadas įvyksta *asmeninėje būtyje* Sutvirtinimo akimirką. Sutvirtinimo sakramentas yra asmeninės Sekminės. Jo priėmimo metu nužengia Šv. Dvasia, kad pasiliktų žmoguje "per amžius" ir padarytų jį *liudytoju*. Šv. Dvasios atsiuntimas yra Kristaus liudijimas, kad žmogus savo istorijoje nėra paliekamas vienas — nei kaip bendruomenė, nei kaip asmuo: "aš nepaliksiu jūsų našlaičiais", kalbėjo Kristus savo kančios išvakarėse (Jn 14, 18). Pirmųjų Sekminių dieną Kristus tai paliudijo Bažnyčiai kaip bendruomenei. Sutvirtinimo sakramentu jis tai paliudija krikščioniui kaip asmeniui. Šv. Dvasia liudija Kristų, esantį su mumis: "Ji liudys mane" (Jn 15, 26). Savo ruožtu krikščionis, priėmęs Sutvirtinimo sakramentą, virsta Kristaus liudytoju pasaulio akyse. II Vatikano Susirinkimas aiškiai skelbia, kad "pagrindinis pasauliškių, vyrų ir moterų, uždavinys yra gyvenimu ir žodžiu liudyti Kristų savo šeimoje, visuomenėje, darbe" (II, 243). O ši galia liudyti kaip tik ir kyla iš Sutvirtinimo: "Sutvirtinimu gavę Šventosios Dvasios jėgą, paties Viešpaties jie yra skiriami... visoje žemėje liudyti Kristų" (II, 135).

Liudijimas ir įsipareigojimas arba angažavimasis yra tačiau tik dvi pusės to paties dalyko: *liudijimas yra įsipareigojimo veikli lytis, o įsipareigojimas yra liudijimo vidi-*

nis nusiteikimas. Kas įsipareigoja, tas eina ir liudija. Kaip Kristus buvo pasauliui įsipareigojęs aukščiausiu būdu — paaukoti savo gyvybę jam išgelbėti, taip ir krikščionis įsipareigoja ir liudija visu savo gyvenimu, būdamas irgi pasiryžęs atiduoti net ir savo gyvybę. *Pasauliškio įsipareigojimas yra Kristaus įsipareigojimo pratęsimas istorijoje*. Sutvirtinimo sakramentas pakelia šį Kristaus įsipareigojimo pratęsimą į sakramentinį rangą ir perteikia jį pasauliškiui Sutvirtinimo sakramentu: tikintieji "Sutvirtinimo sakramentu... yra apdovanojami ypatinga Šventosios Dvasios jėga", kad "kaip tikri Kristaus liudytojai", skleistų ir gintų "tikėjimą žodžiu ir darbu" (I, 29), moko II Vatikano Susirinkimas, pakartodamas pop. Pijaus XII mintį, išreikštą žodžiais: "Sutvirtinimo patepimu tikintiesiem yra suteikiama nauja pajėga, kad jie drąsiai saugotų ir gintų Motiną Bažnyčią ir iš jos gautą tikėjimą".[15] Visi šie mokomosios Bažnyčios posakiai nurodo į Sutvirtinimą kaip tikrąjį veiklos sakramentą; *kūrybinės* veiklos, nes ir Šv. Dvasia, kuri šiuo sakramentu suteikiama, yra mūsų visų pirma suvokiama bei pergyvenama kaip Spiritus Creator, vadinasi, kaip kuriančioji Dvasia.

Sutvirtinimas todėl ir yra laikomas *subrendimo sakramentu*: juo yra atbaigiamas krikščioniškasis augimas. Kaip Bažnyčia bendruomenine prasme buvo atbaigta Šv. Dvasios atėjimu ir todėl išvesta iš užsisklendimo palėpės kambaryje (plg. Apd 1, 13) į pasaulio viešumą (plg. Apd. 2, 6-12), taip tos pačios Dvasios atėjimu yra atbaigiamas ir asmeninis krikščionies įjungimas į Kristų, irgi išvesdamas jį į bendruomeninę plotmę. Y. M. J. Congaras vadina Sutvirtinimą krikščionies perėjimu "iš gyvenimo savyje bei sau į gyvenimą bendruomenėje".[16] Šis gi perėjimas reiškiasi *įsipareigojimu*. Įsipareigojimas tad visados yra subrendimo išraiška. "Angažavimasis yra vyresniojo amžiaus ir priemonė, ir ženklas, ir vaisius; tai juo išeina aikštėn

asmenybės branda".[17] Mūsų dienomis taip stipriai pabrėžiamas ir net reikalaujamas angažavimasis pasauliui kaip tik ir yra tokios subrendusios arba bent atbudusios krikščioniškosios sąmonės bei asmenybės ženklas. Reikia tik sveikinti, kad krikščionys pasaulio atžvilgiu vis labiau pasirodo kaip suaugę žmonės, imąsi jo uždavinių, jiem atsidedą ir jaučiąsi už juos atsakingi, o ne tik laukią bei stebį, kaip vaikai, kol kas nors kitas — už juos 'vyresnis' — juos atliks. Dabarties krikščionis vis labiau pergali šį vaikišką nusiteikimą ir todėl yra, kaip Y. M. J. Congaras gražiai pastebi, "visiškai gimęs pasauliui" (t. p.). Jį reikia dabar tik įsąmoninti, kad įsipareigojimas pasauliui anaiptol nėra profaninis dalykas, bet giliai sakralinis, nes kilęs iš Sutvirtinimo sakramento ir tuo būdu pašvenčiąs visą pasauliškio angažavimosi plotą.

Ką liečia įsipareigojimas pasauliui arba, kitaip tariant, koks yra šio įsipareigojimo *turinys*? — Į tai atsako pats Sutvirtinimo sakramento pobūdis. Juk jeigu Sutvirtinimas, kaip sakyta, yra galia liudyti, galia skleisti tikėjimą ir ginti Bažnyčią, tai savaime aišku, kad jis veda krikščionį į santykius *su kitu*. Gali šisai 'kitas' būti asmeninis mūsų artimas bei kaimynas, gali jis būti ir toji bendruomeninė aplinka, kurioje mes būname, kiekvienu atveju Sutvirtinimo sakramento esame išvedami iš ankšto savojo Aš ir perkeliami į sritį *šalia* mūsų. Tai visuomeninė sritis, tegu šią 'visuomenę' kartais ir sudarytų tik du asmens. Kiek Krikštas įjungia mūsąjį Aš tarsi vynmedžio šakelę į Kristų kaip patį vynmedį — "aš vynmedis, jūs vynmedžio šakelės" (Jn 15, 5), — tiek Sutvirtinimas nurodo į *kitas* vynmedžio šakeles, kurios laikosi tame pačiame kamiene ar yra dar reikalingos įjungti į šį kamieną. *Sutvirtinimo sakramentas praskleidžia išganymo akiratį visuomeniniam matmeniui.*

Todėl II Vatikano Susirinkimas, palygindamas Krikštą su Sutvirtinimu ir sako, kad "tikintieji yra įjungiami į

Bažnyčią krikštu" ir kaip "atgimę Dievo vaikais, jie privalo išpažinti prieš žmones iš Dievo per Bažnyčią gautą tikėjimą" (I, 28-29). Tačiau išpažinimas yra vis dėlto daugiau ar mažiau asmeninis veiksmas: jis yra manojo apsisprendimo išraiška. Išpažindamas aš skelbiu, kas esu *aš pats*, būtent: krikščionis. Tuo tarpu Sutvirtinimas eina žymiai toliau. "Sutvirtinimo sakramentu", skelbia II Vatikano Susirinkimas, krikščionys yra "dar griežčiau įpareigojami... skleisti ir ginti tikėjimą" (II, 29). Skleisti bei ginti yra daugiau, negu tik išpažinti. Skleisti bei ginti reiškia eiti į 'kito' plotmę ir mėginti šią plotmę taip pat įjungti į Kristų. Tai apaštalavimas plačiausia, sykiu tačiau ir tikriausia šio žodžio prasme; apaštalavimas, kuris vyksta nebe mano asmens būties rėmuose, bet apima jau ir šalia manęs esantį žmogų. Trumpai tariant, *Sutvirtinimas yra mūsų pasiuntimas į bendruomeninę būtį.* Tai nurodymas, kad Krikščionybė nėra išganymo vienišių religija, kuri susitelktų tik apie asmeninę sielą, nes šitoks susitelkimas prasilenktų su ana paties Kristaus atskleista dialektika: kas gelbsti savo gyvybę, tas ją praranda, o kas ją praranda, tas ją išgelbsti (plg. Lk 9, 24). "Krikščionybės Dievas", kaip sako Y. M. J. Congaras, "yra dangaus ir žemės Viešpats, kurio paveikslas atsispindi ne tik tame, kuris meldžiasi vienatvėje, bet ir visoje gyvojo žmogaus santykiuosenoje (comportement) su kitais".[18] Būdama visuotinė, Krikščionybė apima ne tik visus objektus bei visas sritis, bet ir visus krikščioniškojo buvimo atžvilgius — asmeninį ir bendruomeninį. Sutvirtinimo sakramentas kaip tik ir ryškina šį *bendruomeninį* krikščioniškojo mūsų buvimo atžvilgį. Jeigu tačiau įsipareigojimas kyla iš Sutvirtinimo, tai nuosekliai jis šį bendruomeninį krikščioniškosios būties atžvilgį visų pirma ir liečia. *Įsipareigoti pasauliui reiškia esmėje įsipareigoti jam kaip bendruomenei.* Tai įsipareigoti išganymo subendruomeninimui pasaulio plotuose. Tai susocialinti Evangeliją objektyvinėse žmogiškosios veiklos srityse.

Visuomeninį matmenį išganyme šiandien ypač pabrėžia vad. *politinė teologija*.[19] Ši teologijos linkmė nori būti "kritinė vienašališko dabartinės teologijos suprivatinimo pataisa".[20] Tai nėra nauja teologijos šaka, bet naujas *pradas* turįs perskverbti visas jos šakas arba, kaip J. B. Metzas sako, "visą teologinę sąmonę" (p. 107), atkreipdamas jos dėmesį į tai, kad "Jėzaus paskelbtas išganymas pastoviai siejasi su pasauliu ne gamtiškai kosmologine, bet visuomeniškai politine prasme" (p. 105). Pagrindinis šios teologijos uždavinys yra "išvystyti visuomeniškai kritinę tikėjimo jėgą" (p. 104). Tai esą reikalinga todėl, kad bet kuri kita ligšiolinės teologijos linkmė — tiek spekuliatyvinė viduramžiais, tiek egzistencialinė ar transcendentalinė pastaraisiais dešimtmečiais — "visuomeninį krikščioniškosios Naujienos matmenį svarstė tik kaip nesavą, antrinį dalyką, trumpai tariant, kad ji šios Naujienos branduolį suprivatino ir tikėjimo vykdymą suvedė į atskiro asmens apsisprendimą be ryšio su pasauliu (weltlos)" (p. 100); šios teologijos "išugdytai religinei sąmonei visuomeniškai politinė tikrovė buvo tik menkniekis (verschwindendes Dasein)", todėl ir visos kategorijos, kuriomis sklaidoma krikščioniškoji Naujiena, buvo "visų pirma intymumo, privatumo, nepolitiškumo kategorijos" (t. p.).

Iš tikro gi Kristaus paskelbtas ir Bažnyčios vykdomas "išganymas, į kurį krypsta krikščioniškoji viltis, anaiptol nėra visų pirma atskiro asmens išganymas... Šis išganymas pirmykščia savo prasme, o ne kaip priedas, slypi konkretaus visuomeninio žmogaus buvimo matmenyje; jis siekia visuotinės taikos ir galutinės teisybės (p. 87-88)... Išganymas, į kurį krypsta krikščioniškasis tikėjimas viltyje, nėra privatinis išganymas. Šio išganymo skelbimas stūmė Jėzų į mirtiną sankirtį su viešąja nuomone. Jo kryžius stovi ne individualiai asmeninės plotmės privatybėje (in privatissimo); jis stovi irgi ne religinės plotmės šventybėje (in

sanctissimo); jis stovi anapus saugios privatybės ir uždaros šventybės: jis stovi 'lauke', kaip tai išreiškia laiško žydam teologija... Išganymo paikybė ir pažadas yra vieši (p. 104)... Biblijinės tradicijos eschatologiniai pažadai — laisvė, taika, teisybė, lygybė — nesileidžia suprivatinami. Jie verčia vis iš naujo imtis visuomeninio atsakingumo" (p. 105).

Visuomeniškai suprastas išganymas kildina ir visas kitas politinės teologijos sąvokas tiek pasaulio, tiek Bažnyčios atžvilgiu. Pasaulis šiai teologijai yra "ne kosmas, prieš kurį stovi egzistencija ir asmuo (egzistencializmo samprata, *Mc.*), tačiau ir ne grynai egzistencinė bei asmeninė tikrovė (personalizmo samprata, *Mc.*), bet visuomeninė tikrovė, esanti, istoriniame vyksme" (p. 107). Bažnyčia būnanti "ne 'šalia' ar 'viršum' šios visuomeninės tikrovės, bet joje pačioje kaip visuomeniškai kritinė institucija" (t. p.) arba "kaip nešėja kritinio nusistatymo visuomenės atžvilgiu" (p. 112). Šio kritinio nusistatymo uždavinys yra vertinti istorijoje kylančias įvairias "politines sistemas eschatologine Dievo išlyga (vorbehalt)", kitaip sakant, skelbti jų visų reliatyvumą tiek turinio, tiek trūkos atžvilgiu. J. B. Metzas reikalauja, kad kritinis vertinimas nebūtų patikėtas tik privatinėm pastangom, bet kad jis būtų Bažnyčioje *organizuotas.* Dar daugiau, kad pati Bažnyčia virstų kritine institucija ryšium su visuomene (plg. p. 112, 122-27); kad savo skelbiamą žodį ji paverstų į visuomenę nukreiptu žodžiu (plg. p. 116); kad ji turėtų drąsos kalbėti hipotetiškai ir vienašališkai (plg. p. 113); kad nebijotų kritikuoti ir būti kritikuojama (plg. p. 113-115) kad savo kritinį skelbimą ji atremtų į neteologinių veiksnių surinktą informacinę medžiagą (plg. p. 113). Trumpai tariant, Bažnyčia kaip visuomeniškai kritinė institucija turinti nuprivatinti Evangeliją, ją susocialindama, nes "žinios apie Jėzų priklauso ne biografiniam privatinių sprendimų, bet

viešos proklamacijos žanrui" (p. 101). Bažnyčia būnanti ne tam, kad save teigtų, bet kad "pro-vokuotų išganymą" (p. 112; provocare — iššaukti, kurstyti, *Mc.*).

Nepaisant daugybės priekaištų, darytų ir tebedaromų politinei teologijai,[21] esą ji eschatologiją perkelianti istorijon ir Bažnyčią paverčianti viena visuomenine grupe šalia kitų; nuvertinanti asmenį ir jį net kolektyvinanti; reliatyvinanti mokomąją Bažnyčios galią, paversdama ją neįpareigojančiu žodžiu; nešanti nesantaikos bažnytinėn bendruomenėn; laisvos kritikos pradą paverčianti sustingusia institucija, — nepaisant visų šių iš dalies pagrįstų priekaištų, vis dėlto reikia pripažinti, kad visuomeninio matments išganyme pabrėžimas yra didis politinės teologijos nuopelnas, nes šis matmuo iš tikro, jeigu jau ir nebuvo taip labai pastumtas į šalį, kaip mano J. B. Metzas, tai vis dėlto nė nestovėjo lygiomis su asmeniniu pradu. Be abejo, savos sielos išganymas buvo ir bus *pagrindinis* krikščionies rūpestis, kadangi jos praradimo niekas atstoti negali: į tai politinė teologija kreipia permaža dėmesio. Tačiau šis savos sielos išganymas vyksta ne traukiantis nuo pasaulio, bet kaip tik einant į jį ir jam įsipareigojant: tai politinė teologija įžvelgia labai teisingai. Manasis Aš yra Viešpačiui pats svarbiausias, Bet jis nėra svarbesnis už mano artimo Aš. Mes visi šiuo atžvilgiu esame lygūs Dievo meilėje. Todėl visi sutardami ir turime vykdyti savo išganymą. Aš esu atsakingas ne tik už save, bet ir už mano brolį, kad teismo valandą Viešpats nepaklaustų mane, kaip paklausė Kainą: "Kur tavo brolis Abelis?" (Pr 4, 9). Šia prasme išganymas kaip kelias atbaigties būsenon iš tikro yra visuomeninis, ir kiekvienas nusigrįžimas nuo šio kelio arba net jo neigimas yra gerosios Naujienos siaurinimas ir net iškreipimas, nes Kristaus kryžius neabejotinai stovi 'lauke', kaip sako J. B. Metzas, vadinasi, *viešumoje*: ant Golgotos

kalno viršum Jeruzalės miesto. Įsipareigoti pasauliui todėl ir reiškia įsipareigoti šiai kryžiaus viešumai.

Įsipareigojimas pasauliui, pabrėžiant visuomeninį išganymo atžvilgį, slepia savyje betgi du pavoju, kurie šiandien gana aiškiai byloja užsiangažavusiųjų krikščionių veikloje, būtent: *tolio pagunda* ir *polinkis revoliucijon*.

Visuomeninis išganymo atžvilgis įpareigoja mus, kaip sakyta, atsikreipti į 'kitą', ypatingai į tą, kuris kenčia badą, ligą, nelaisvę, išnaudojimą, persekiojimą, vienatvę ir kitus šios žemės negandus. Tai paties Kristaus pabrėžta (plg. Mt 5, 34-46) ir pirmųjų krikščionių stropiai vykdyta pareiga: "Visi tikintieji laikėsi drauge ir turėjo visa bendra. Lobį ir turtus jie parduodavo ir iš to dalino visiem, kaip kiekvienam buvo privalu" (Apd 2, 44-45; 4, 32-35). Nors vėliau šis turto bendrumas ir nyko, vis dėlto dėmesys nuskriaustuoju liko Krikščionybėje gyvas visą laiką ir susiklostė jos istorijoje įvairiais pavidalais: pasninkavimas, kad būtų sutaupytų maisto badaujantiem; rinkliavos beturčiam šelpti ir belaisviam išpirkti; ordenai ligoniam slaugyti; prieglaudos seneliam, našlėm ir našlaičiam, paprotys neišduoti nusikaltėlio, pasislėpusio šventykloje ir tt. Bažnyčios istorija yra pilna tokių 'dėmesio kitu' pavidalų, kitusių pagal laiką bei kraštą, tačiau buvusių visais laikais ir visuose kraštuose. Todėl tikrai yra prietaras kalbėti apie Bažnyčios nusigrįžimą bei nesidomėjimą nuskriaustaisiais, kaip tai šiandien dažnai prikaišiojama. Visuomeninis išganymo atžvilgis Bažnyčios niekad nebuvo pamirštas ar pastūmėtas į šalį. Bažnyčios tėvai, mokytojai ir šventieji visados rūsčiai bardavo tuos, kurie šio atžvilgio permaža paisydavo savo veikloje.[22] Sielos išganymas, tarnaujant 'kitam', visais laikais yra buvęs pagrindinis krikščioniškosios dorovės principas.

Tai, kas betgi šią senesniąją tarnybą 'kitam' skiria, sakysime, nuo šiandieninės politinės teologijos, yra *krikš-*

čionies žvilgis į artimąją savo aplinką, kurioje tasai 'kitas' kaip tik ir gyvena. Visi aukščiau minėti rūpesčio nuskriaustuoju žmogumi pavidalai buvo susidėstę ryšium su šia artimąja aplinka. Visi jie lietė žmones, esančius čia pat pašonėje. Užsiangažavusieji praėjusiųjų amžių krikščionys skelbė ne bendrojo žmoniškumo *teorijas*, bet griebėsi konkrečios *praktikos*, taikomos konkrečiam žmogui. Čia pat — tuose pačiuose namuose, tame pačiame kaime, tame pačiame mieste — esąs negando ištiktas žmogus buvo šios praktikos objektas. Artimui tarnaują krikščionys, be abejo, žinojo, kad esama šalių bei santvarkų, kuriose šie negandai yra ypač skaudūs. Tačiau šis žinojimas nenukreipė jų dėmesio nuo jų pačių aplinkos: jie nesileido suviliojami tolio pagundos. Be abejo, galima jiem prikišti, kad jų rūpestis artimąja aplinka paskatino Bažnyčią būti perdaug atlaidžiai net ir tokiom socialinėm santvarkom, iš kurių nevienas negandas kyla *tiesioginiu būdu*. Priekaištas gali būti visiškai teisingas. Iš kitos betgi pusės, šie krikščionys taip pat žinojo, kad kiekvienoje santvarkoje negandų buvo ir bus, kad todėl rūpestis pagerinti ar pakeisti politinę santvarką niekad negalės atstoti rūpesčio pagelbėti atskiram asmeniui.

Tuo tarpu politinė dabarties teologija, teisingai pabrėždama visuomeninį išganymo atžvilgį, tikisi galėsianti vykdyti savo uždavinį kaip tik *nuprivatinimu*: "Nuprivatinimas yra pirmaeilis teologiškai kritinis politinės teologijos uždavinys", sako J. B. Metzas,[23] nes, kaip jau minėta, ir pats krikščioniškasis išganymas esąs "neprivatinis išganymas" (p. 104; plg. p. 88). Bet čia kaip tik ir glūdi politinės teologijos ir sykiu bendruomeninės išganymo sampratos pavojus: *pastanga nuprivatinti išganymą teologinėje teorijoje patraukia paskui save nesidomėjimą privatiniu žmogaus negandu religinėje praktikoje.* Neigiamai vertinant ligšiolinės teologijos atsigręžimą į atskirą žmogų, visas dė-

mesys susitelkia į vad. 'viešuosius reikalus': politines sistemas, svetimo kapitalo vyravimą, turtingųjų ir neturtingųjų santykius, rasių bei klasių grumtynes ir įvairius kitus šios rūšies klausimus. Atskiras nuskriaustasis beveik pradingsta iš akių, ir privatinis jo negandas pasidaro nebereikšmingas 'didžiųjų jėgų' — darbo ir kapitalo, juodųjų ir baltųjų, kolonistų ir čiabuvių, socializmo ir kapitalizmo — rungtynėse. Juk kas gi yra tasai vienišas, vos paeinąs, šalia manęs gyvenąs senelis, palyginus jį su milijonais badaujančiųjų, iš savo krašto pabėgusiųjų, savo globėjus praradusiųjų žmonių Vietname, Indijoje, Afrikoje, Pietų Amerikoje? Visuomeniniai blogio akiračiai pridengia asmeninį blogį. Žvilgyje į tolimus kraštus pradingsta artima aplinka. Politinės teologijos krikščionis virsta toliaregiu: jis mato tai, kas yra už vandenynų, bet nebepastebi, kas yra čia pat. Štai kodėl šiandien — net ir vienuolynų — labai stipriai angažuojamasi už teisingumą bei meilę kontinentuose, tuo pačiu metu traukiantis iš pašonėje esančios ligoninės.

Viename iš savo laiškų karo metu (1916. kovo 15 d.) P. Teilhard de Chardin rašo V. Fontoynont: "Aš norėčiau galėti aistringai mylėti Kristų visatos meilės akte". Betgi čia pat jis klausdamas priduria: "Ar tai nėra chimera bei piktažodžiavimas?".[24] Klausimas labai būdingas, nes, matyt, ir pats Teilhardas jautė, kad Kristaus meilė visatos meilėje vargu ar gali būti tikrovinė, nes Šventraštis aiškiai pabrėžia, kad *Kristaus meilė reiškiasi artimo meile,* būtent: meile "savo brolio, kurį (žmogus) mato" (1 Jn 4, 20). Antrojo savo atėjimo metu Kristus nežada klausti, ar mylėjome visatą, bet ar pavalgydinome išalkusįjį, pridengėme nuogąjį, aplankėme sergantįjį ir tuo būdu parodėme meilės *jam pačiam* (plg. Mt 25, 35-40). Dievo meilė vyksta tiktai žmogaus, ne visatos meilėje, nes visata yra daiktas. Bet štai, *daikto meilė* kaip tik ir yra būdinga ne tik politinei teologijai, bet ir šiandieniniam įsipareigoji-

mu pasauliui: *čia įsipareigojama visatai* — gal nevisados kosmologine Teilhardo prasme, bet labai dažnai sociologine bevardės visuomenės ar būsimos santvarkos prasme. Tai mes ir vadiname *tolio pagunda*, kuri mūsų dienomis gresia nevienam veikliam krikščioniui, kai šis savo veikla pradeda pabrėžti visuomeninį išganymo atžvilgį.

Antrasis pavojus, tykąs įsipareigojimą pasauliui, yra *polinkis revoliucijon*. Jau anksčiau esame minėję, kad vienas iš būdų, kuriuo dvasiškiai šiandien žengia į pasaulį, yra angažavimasis revoliucijai — čia teoriškai ją pripažįstant, čia net praktiškai joje dalyvaujant. Šis betgi angažavimasis yra būdingas ne vien kai kuriem dvasiškiam, bet ir apskritai visam išganymo subendruomeninimui. Atsikreipęs į 'kitą' ir norėdamas šiam 'kitam' padėti visuomeniniu būdu, užsiangažavęs mūsų dienų krikščionis savaime užsiangažuoja ir revoliucijai. Mat, vykdyti artimo meilę yra aukščiausias Krikščionybės įsakymas, kuriuo remiasi jos pateisinimas žemėje: įstatymas ir pranašai. Nevykdyti artimo meilės reiškia paversti Krikščionybę vienu didžiuliu istoriniu melu (plg. 1 Jn 3, 17-8; 4, 20). Tai pripažįsta visi ir tai regi kiekvienas, kuris imasi kiek uoliau veikti. Betgi pasaulyje esama tiek artimo neapykantos, tiek skriaudų bei neteisybių, tiek priespaudos bei žiaurumo, tiek "pasaulio lobio" (1 Jn 3, 17) ir sykiu tiek širdies kietumo, jog visiškai pagrįstai galime kalbėti, kad mes mylime savo artimą tik liežuviu, o ne "darbu ir tiesa" (1 Jn 3, 18). Užsiangažavusieji krikščionys visa tai ypač ryškiai pastebi ir ypač skaudžiai pergyvena. Todėl jie savaime linksta gundymui *vykdyti meilę prievarta*, vadinasi, keisti šį gyvenimą iš pat pagrindų, kad artimo meilė liktų ne tik evangelinis įsakymas, bet virstų ir visuomeniniu įstatymu; kad jos vykdymas būtų nuprivatintas ir visuomeniškai mobilizuotas. Nūn, kelias į šitokią nuprivatintą ir visuomeniškai organizuotą artimo meilę ir yra *revoliucija*. Juk kaip gi pri-

versti žmones mylėti savo artimą, nesulaužius visų tų santykiavimo lyčių, kurios meilę laiko uždariusios atskiro asmens širdyje? Todėl šiandien ir pradedama skelbti, esą artimo meilės neprivalu suprasti "kaip savos rūšies karitatyvinės pagalbos kaimynui", bet reikią "ją aiškinti visuomeninio matmens šviesoje ir padaryti šį matmenį galiojantį"; meilė turinti būti suprasta "kaip nelygstama ryžtis teisybei, laisvei ir taikai".[25] Šitaip gi ją supratus, jos ryšys su revoliucija atsiranda savaime. Nes teisybė, laisvė ir taika nesiduoda įvykdomos be niekur nieko. Visais laikais ir visuose kraštuose esama teisybės, laisvės ir taikos priešų. Dar daugiau: neviena socialinė bei politinė santvarka neigia ir teisybę, ir laisvę, ir net taiką. Ryžtantis gi nelygstamai teisybę, laisvę ir taiką įgyvendinti ir tapatinant šią ryžtį su krikščioniškąja meile artimui, belieka griebtis prievartos. Nuosekliai tad politinė teologija ir supranta meilę kaip *revoliucinę jėgą:* "Jei ši meilė", sako J. B. Metzas, "susiorganizuoja visuomeniškai kaip nelygstama valia kitų teisybei bei laisvei, tai ji pati tam tikromis aplinkybėmis gali įsakyti imtis revoliucinės prievartos" (p. 112). Mažiausiajam broliui pagelbėti revoliucija gali būti, pasak J. B. Metzo, vykdoma "meilės vardu" (t. p.).

Bet kaip tik šie žodžiai ir atskleidžia revoliuciją kaip gundymą: *revoliucija meilės vardu reiškia prievartą meilės vardu*, nes prievarta sudaro revoliucijos esmę. Kalbos apie revoliuciją filosofijoje, moksle, mene, technikoje, apskritai žmogaus sąmonėje yra tik analogija, nurodanti į pagrindinius pasikeitimus šiose srityse. Tačiau kas šią analogiją perkelia į veiklą, siekiančią pakeisti politinę ar socilainę santvarką, neatsisakant nė ginklo, tas pakaitą sutapatina su revoliucija: kiekviena revoliucija yra pakaita, bet nekiekviena pakaita yra revoliucija. Tiesiogine ir tikrąja prasme revoliucija yra pakaita, įvykdyta prievarta. Kristus buvo didžiulis gyvenimo keitėjas pačiuose jo pagrinduose:

"Jūs girdėjote, kad buvo sakyta... Aš gi jum sakau" (Mt 5, 21-22, 27-28, 33-34, 38-39, 43-44). Eilė tokių lygiagrečių kalno Pamoksle kaip tik ir parodo keičiamąjį Kristaus Naujienos pobūdį. Tačiau prievartą šiom pakaitom vykdyti Kristaus atmetė tiek dykumose, kai jam buvo siūloma imti "visas pasaulio karalystes" (Mt. 4, 8), tiek Getsemani sode, kai Petras, išsitraukęs kalaviją, mėgino jį apginti nuo vyriausiojo kunigo tarnų (plg. Mt 26, 50-53). Nes prievartos naudojimas būtų sunaikinęs Kristaus atpirkimą *kaip meilės žygį*. Vidurinių amžių klaida kaip tik ir buvo ta, kad jie mėgino *tiesą* vykdyti prievarta. Mūsų amžiaus klaida yra ta, kad mes pradedame *meilę* vykdyti prievarta. Tačiau nei tiesa, nei meilė prievartos pakęsti negali. Priversta tiesa yra melas, ir priversta meilė yra neapykanta. Prievarta paverčia tiesą bei meilę jų priešingybėmis ir todėl pati virsta *gundymu*, nes gundymo uždavinys ir yra pasiekti priešingų vaisių, negu žadama. Suvokę tiesos ir laisvės vidinį santykį,[26] mes vis dar neįstengiame suvokti meilės ir laisvės santykio; priešingai, atrodo, kad laisvės reikšmę meilei pradedame pamiršti ir net neigti. Tiesos inkviziciją pakeičiame meilės inkvizicija, tikėdamies tuo išskleisią Kristaus išganymą bendruomenėje. Tai iš tikro pats pavojingiausias krikščionies gundymas, jam įsipareigojant pasauliui.

c. *Dvasių skyrimas*

Kaip šie pavojai rodo, pasauliškio įsipareigojimas pasauliui savaime reikalauja tam tikro akylumo bei budrumo, kad nepatektų į šunkelius ir, užuot buvęs tarnyba Kristui, nevirstų tarnyba 'pasaulio kunigaikščiui'. Šį akylumą bei budrumą vadiname, krikščioniškai kalbant, *dvasių skyrimu*.

Šv. Jonas apaštalas, baigdamas pirmąjį savo laišką Efezo krikščionių bendruomenei, rašo: "Mylimiausieji, nekiekvienai dvasiai tikėkite, bet ištirkite dvasias, ar jos iš Dievo. Nes daug netikrų pranašų įėjo į pasaulį" (1 Jn 4, 1). Šis įspėjimas esmėje yra ne kas kita, kaip priminimas paties Kristaus žodžių, kuriuos mum pateikia visos trys sinoptinės evangelijos: "Tuomet jei kas jums sakytų: Štai, čia Kristus ar tenai, netikėkite. Nes kils netikrų kristų ir netikrų pranašų" (Mt 24, 23-24; plg. Mk 13, 5-6; Lk 21, 8). Skirtumas tik tas, kad Kristus savo įspėjimą jungia daugiau su eschatologija, tuo tarpu šv. Jonas jį išplečia kasdienai. Atsiminus betgi, kad krikščioniškoji eschatologija (plg. II, 1 d) reiškia ne tik istorijos galą, bet ir vidinį istorijos pradą, bus aišku, kad tai, kas ypatinga įtampa iškils pabaigoje, jau yra bei veikia ir dabar: ne tik Kristus, bet ir jo priešybės visokiais pavidalais: "Niekšybės paslaptis jau veikia" (2 Tes 2, 7). Todėl dvasių skyrimas darosi ne tik eschatologinis nurodymas, bet ir kasdieninė krikščionies pareiga. Krikščionis būna bei veikia pasaulyje, vedamas akylaus žvilgio bei budraus sprendimo.

Tai būtina todėl, kad buvimas pasaulyje reiškiasi, kaip minėta (plg. II, 3 c), kultūrine kūryba; ši kūryba yra betgi dviveidė ir todėl dviprasmė. Ji gali būti vykdoma Dievo vardu, keldama aikštėn vidinį kūrinijos šventumą ir tuo lenkdama pasaulį Kristui; bet ji gali būti vykdoma ir velnio vardu, pridengdama kūrinijos šventumą profanine kauke, jį ardydama ir tuo būdu skleisdama 'pasaulio kunigaikščio' galią. Mes juk esame apsupti kultūrinių veikalų, kurie daugeliu atvejų yra dviprasmiai; esame įtaigojami idėjų, kurių turinys ne iš karto yra perregimas bei įvertinamas; esame nešami sąjūdžių, kurių linkmė net ir jų pačių kūrėjam nevisados yra aiški. Todėl mum ir privalu būti didžiai akyliem, kad pajėgtume dvasiniu savo žvilgiu perskverbti visą šį dviprasmiškumą ir susivokti jo maišaty-

je. Dvasių skyrimas yra religinis reikalavimas ne tik Šventraščio įspėjimo, bet ir kultūros dviveidiškumo prasme. Esant kultūrai dviveidiškai, paties sveiko proto esame verčiami nekiekvienai dvasiai tikėti.

Dvasių skyrimas šiandien yra vis dažniau vadinamas *pranašiškumu.* II Vatikano Susirinkimas moko, kad "Kristus, didysis Pranašas, ir savo gyvenimo liudijimu, ir žodžio galia paskelbęs Tėvo karalystę, savo pranašavimo uždavinį vykdo toliau, iki tos karalystės garbė bus pilnai apreikšta. Tam panaudoja ne vien hierarchiją, kuri jo vardu ir galia moko, bet *ir pasauliškius,* kuriuos pasiskiria liudytojais ir apdovanoja tikėjimo nuovoka bei žodžio malone" (I, 63). Tai reiškia: pasauliškis dalyvauja ne tik Kristaus kunigystėje bei jo valdžioje, bet ir jo pranašystėje, tapdamas šios Išganytojo pareigos tęsėju istorijoje. Rytų Bažnyčios teologas P. Evdokimovas net teigia, kad "pranašavimas yra bendrosios kunigystės širdis" ir kad ši malonė "tikintiesiems yra ypatingai suteikta", nes be jos pasauliškio vadinimas kunigu bei karaliumi virstų gryna retorika.[27] Tačiau II Vatikano Susirinkimas tiksliau neapibrėžė, kaip šis pranašiškasis pasauliškio pobūdis turėtų atrodyti kasdienoje. Net ir šv. Povilas, taip įsakmiai skelbęs pranašavimo dovanos reikšmę Bažnyčiai (plg. 1 Kor 14, 1-39), nėra palikęs aiškesnės pranašo ar pranašavimo aptarties, taip kad šiandien, kaip pastebi V. Bagdanavičius, "kasdieninėje kalboje pranašo sąvoka yra išvirtusi į tikrą savo priešingybę".[28] Štai kodėl dabar teologija ir mėgina užpildyti likusią spragą, atidžiau sklaidydama ypač Senojo Testamento pranašų vaidmenį ir tikėdamasi čia užčiuopsianti ir pačią pranašo esmę.[29]

Mes esame įpratę manyti, kad pranašo esmė slypinti ateities nuspėjime. Iš tikro gi ateities spėjimas ar jos nuspėjimas yra tik "pati primityviausia pranašavimo lytis".[30] Be abejo, pranašas yra žmogus, atsikreipęs į ateitį, tačiau

ne ta prasme, kad ją nuspėtų, bet ta, kad *dabartį išmatuotų ateitimi kaip Viešpaties planu.* "Pranašystė yra ne būsimojo laiko numatymas ir ne dorinis pamokymas, t. y. amžinųjų dėsnių aiškinimas; pranašystė yra Dievo valios atskleidimas šiai dienai: his et nunc".[31] Kitaip tariant, ateitis yra pranašavimui ne grynas laiko matmuo, bet būsimasis Dievo planas, kurio vykdymo pranašas pasigenda dabartyje ir todėl reikalauja šiąją keisti ateities labui. Pranašo tad žvilgis visų pirma skvarbo dabartį. Jo uždavinys, pastebi V. Bagdanavičius, "yra pažinti laikus ir valandas. Jo veikla yra ne tiek skelbti, kas vyks ateityje, kiek veikti ta kryptimi, kad Dievo žodis būtų gyvas žmonių gyvenime ir kad juo remtųsi žmonių gyvenimo kasdieninės viltys".[32] Tos pačios nuomonės yra ir R. Aubertas, pasak kurio, pranašas ne nusako atskirus įvykius, "bet kreipia Dievo Tautos išsivystymą tokia linkme, kad būtų įvykdyti dieviškieji planai":[33] jo pareiga yra "skelbti Dievo teismą žemiškiem dalykam ir aiškiai pareikšti, ko jie verti Dievo plano šviesoje".[34] Dabartis tad pranašui yra visados išeities taškas. Tik giliai ją suvokęs ir įvertinęs, jis kalba apie ateitį, kuri turinti būti ne kas kita, kaip perkeista dabartis; perkeista pagal Dievo valią bei jo planą, paskelbtą žmonėm ir jų rankomis vykdomą. Pranašas gyvena šiuo Viešpaties planu; jis yra jo šauklys žemėje; jis juo matuoja laiko pastangas bei sukurtus veikalus ir todėl šaukia, kad visa pasikeistų, "nes kirvis jau pridėtas prie medžių šaknies" (Mt 3, 10). Tuo jis kelia nerimo, nes drumsčia įsisenėjusį saugumo jausmą. Jis atskleidžia papročių veidmainingumą, įstatymų nudvasėjimą, institucijų sustingimą, tiesos pridengimą raide, o ypač meilės stoką. Kristaus kalba Rašto žinovam ir fariziejam (plg. Mt 23, 1-39) gali būti būdingiausias tokio pranašiškojo skelbimo pavyzdys, kuriame dabarties vertinimas ir ateities grėsmė susipina į vieną nedalomą vienetą.

Dabarties ir ateities susijungimas pranašystėje kaip tik ir padaro, kad *tikrasis pranašystės objektas yra istorija antistorijos šviesoje.* Pranašas turi ypatingai aštrų bei skvarbų istorinį jausmą; jis yra tarsi seismografas, žymįs tačiau ne gamtos, bet istorijos virpulius bei pakaitas; žymįs tačiau ne kaip mokslininkas, bet kaip šauklys; žymįs ne tam, kad jie pasiliktų, bet kad būtų pakeisti. Pranašystė visados yra veiklos pradas: ji atstovauja religinei dinamikai ir yra šios dinamikos išraiška bei jos nešėja Bažnyčioje. Šia prasme ji yra savotiška kunigystės priešingybė. V. Bagdanavičius yra teisingai pastebėjęs, kad "pranašiškoji veikla yra linkusi prašalinti iš savo tarpo kunigiškąją veiklą".[35] Mat, kunigystė daugiau ar mažiau atstovauja statiniam pradui: šv. Povilo žodžiai Timotiejui: "depositum custodi — saugoki, kas pavesta" (1 Tim 6, 20) kaip tik ir išreiškia šią statiką, be kurios tačiau Bažnyčia taip lygiai būtų negalima, kaip ir be dinamikos. Ir vis dėlto esama prigimtos įtampos tarp statikos ir dinamikos. Todėl esama įtampos ir tarp kunigystės bei pranašystės kaip dviejų būtinų religinių tarnybų. Kur ši įtampa persisveria statikos naudai, ten religija sustingsta: tai yra įvykę judaizme. Izraelis, atmetęs Kristų, tuo pačiu sustojo išganymo istorijoje ir pasiliko seniena. Kur ši įtampa persisveria dinamikos naudai, ten religija virsta palaida: tai yra įvykę protestantizme. Liuteris, atmetęs sakramentinę kunigystę, neteko kartu ir ano "depositum" saugotojo, išduodamas jį visiem vėjam, kurių protestantizmo istorijoje tiek yra buvę. Religijos klestėjimą laiduoja tik pakankama darna tarp kunigystės ir pranašystės, vadinasi, tarp statinio ir dinaminio prado.

Katalikų Bažnyčioje santykis tarp kunigo ir pranašo arba tarp statinio ir dinaminio prado yra gana savotiškas. Nors pranašavimas kaip Šv. Dvasios dovana pradinėje krikščionių bendruomenėje yra labai aiškus (plg. 1 Kor 12, 10) ir net pageidaujamas (plg. 1 Kor 14, 3), nors jo

vaidmuo Dievo Bažnyčiai statyti, gerinant žmones, yra buvęs neabejotinas (plg. 1 Kor 14, 4), nors pranašystės dovaną turinčių ir ją vykdančių — net netvarkingai — asmenų buvę nemaža (plg. 1 Kor 14, 29-32; 36-40), vis dėlto Bažnyčia nė vieno iš jų nėra oficialiai *pranašu* pripažinusi bei paskelbusi. Nevieną asmenį ji yra pakėlusi į Bažnyčios tėvų ir daktarų arba mokytojų rangą. Tačiau nė vienam ji nėra suteikusi pranašo vardo. *Katalikų Bažnyčioje pranašų asmenine forma nėra:* "visi pranašai ir įstatymas pranašavo iki Jono" (Mt 11, 13). Su šv. Jonu Krikštytoju pranašų eilė baigėsi, nes ir jis pats jau buvo daugiau negu pranašas (plg. Mt 11, 9; Lk 7, 26). Ar tai reiškia, kad baigėsi pranašavimas kaip Dievo Tautos kreipimas Viešpaties plano linkui? Priešingai! Katalikų Bažnyčioje pranašavimas buvo perkeltas iš asmens į bendruomenę ir tuo būdu paverstas visuotiniu pradu. Ateities nuspėjimas, kurį dar gana ryškiai randame Senojo Testamento pranašuose, čia buvo pakeistas *dabarties taisymu*: "Kas pranašauja, kalba žmonėm, kad jus pagerintų, paragintų ir paguostų" (1 Kor 14, 3). Todėl ir netikintysis, atsidūręs tarp pranašaujančiųjų, "bus visų įtikinamas ir visų teisiamas; jos širdies paslaptys išeis aikštėn; ir taip, parpuolęs ant veido, jis garbins Dievą" (1 Kor 14, 24-25). Štai kodėl šv. Povilas ir sako: "Kas pranašauja, stato Dievo Bažnyčią" (1 Kor 14, 4).

Nuosekliai tad pranašavimas virsta *visų reikalu*, o ne tik specialiai Dievo išrinktųjų: "Aš noriu, kad jūs visi kalbėtumėte kalbomis, bet dar labiau, kad pranašautumėte" (1 Kor 14, 5). Todėl Povilas ir pataria stengtis gauti įvairių Šv. Dvasios dovanų, bet "ypač kad pranašautumėte" (1 Kor 14, 1). O palygindamas kalbų dovanos įspūdį netikintiesiem su pranašavimo įspūdžiu, jis sako: jei "visi kalbėtų kalbomis", o "įeitų gi bemoksliai ar netikintieji, argi jie nepasakys, kad jūs esate išėję iš proto?" (1 Kor 14, 23).

Tuo tarpu "jei visi pranašauja", o įeina "koks netikintis ar bemokslis" (1 Kor 14, 24), tai jis yra įtikinamas ir vedamas, kaip minėta, Dievop. Pranašavimo dovanos vykdymas turįs būti daromas "padoriai ir tvarkingai" (1 Kor 14, 40): "pranašai tekalba du ar trys, o kiti tegul teisia... Nes jūs visi galite pranašauti vienas po kito, kad visi pasimokytų ir visi būtų paraginti" (1 Kor 14, 29-31). Tačiau pranašavimas anaiptol nestovi aukščiau už Evangeliją. "Jei kas tariasi esąs pranašas ar Dvasia apdovanotasis, tepažįsta, kad tai, ką aš jum rašau, yra Viešpaties įsakymai" (1 Kor 14, 37). Visos šios šv. Povilo pastabos rodo, kad pranašavimas čia yra suprantamas ne kokio nors specialaus pašaukimo bei išrinkimo, bet *bendrosios dovanos* prasme. Tiesa, ši dovana yra teikiama Šv. Dvasios, tačiau ji nepadaro žmogaus bažnytinėje bendruomenėje *išskirtiniu*: jis privalo šią dovaną naudoti Bažnyčios gerovei, paklusti Evangelijai, mokyti bei teisti žmones tvarkingai, sutardamas su visomis kitomis dovanomis bei jų nešėjais (plg. 1 Kor 14, 26-28). Niekur tad šv. Povilo laiškuose nė nerandame, kad pranašavimo dovaną turintieji būtų buvę dvasiškiai, juo labiau, kad šios dovanos gaudavo ir moterys (plg. 1 Kor 11, 5; plačiau apie tai kiek vėliau). Niekur pranašai neišeina aikštėn kaip ypatingi Bažnyčios tarnybininkai. Ne be pagrindo tad S. Bulgakovas pranašavimą ir apibūdina kaip "visų dovanų ypatingą apšlakstymą" (p. 334) arba kaip "bendrą krikščioniškojo žmogaus dvasingumą po Sekminių", vadinasi, po Šv. Dvasios atsiuntimo.[36] Štai kodėl pranašavimas ir ekstazė ar mistika Krikščionybėje nesiriša vienas su kitu. "Pranašų žodžiai", sako F. Vawteris, "niekad nėra buvę tarti kaip ekstatikų pasisakymai".[37] Ekstatiko Dievas visados yra nepažįstamasis: tai jo sielos gelmių Dievas, bylojąs simboliškai ir todėl tamsiai. Tuo tarpu pranašo Dievas visados yra Bažnyčios Dievas, vadinasi, pažįstamasis. Todėl pranašas ir kalbąs

ne tiek iš neišreiškiamos savo sielos gelmės, kiek "iš istorinio patyrimo" (t. p.). Jo kalba esanti konkreti bei aktuali. A. Dulles, pastebėjęs, kad II Vatikano Susirinkimas pageidaująs pranašiškojo vaidmens Bažnyčioje, čia pat priduria, esą Bažnyčiai reikia ne ekstatikų, bet "žmonių, sugebančių pažinti Dievo ranką mūsų laikų istorijoje".[38]

Šitokių žmonių Katalikų Bažnyčioje yra buvę visais amžiais. Visados yra buvę asmenų, kurie vertinę savo laikus Viešpaties plano šviesoje — ne tik pasaulio, bet net ir pačios Bažnyčios atžvilgiu. Įvairūs asketiniai, socialiniai, karitatyviniai sąjūdžiai, dažna valdančiųjų — tiek dvasiškių, tiek pasauliškių — kritika, naujos idėjos filosofijoje ir teologijoje, liturginės pakaitos, religinių bei dorinių papročių įtvirtinimas kasdienoje — vis tai yra pranašiškojo Bažnyčios prado proveržos. Jų autoriai ar pradininkai yra buvę labai įvairūs: ir dvasiškiai, ir vienuoliai, ir pasauliškiai — tiek vyrai, tiek moterys, taip kad pranašiškasis vaidmuo Bažnyčioje iš tikro niekad neapsirėžė tuo ar kitu luomu, bet plito visoje Dievo Tautoje kaip jos kūrybinė nuotaika arba, pasak Bulgakovo, "dvasinis Eros".[39] Šv. Povilo įspėjimas tesalonikiečiam "negesykite dvasios, neniekinkite pranašysčių" (1 Tes 5, 19-20) yra buvęs Bažnyčioje gyvas visą jos istorijos metą. Dar daugiau: Miltiades (2 šimt.) net teigia, kad "pranašiškoji dovana, pasak apaštalų mokslo, turi Bažnyčioje pasilikti ligi antrojo Kristaus atėjimo".[40] Be abejo, istorijos eigoje yra nesykį buvę didesnės ar mažesnės įtampos tarp kunigystės ir pranašiškosios veiklos, vadinasi, tarp *būtinos statikos*, saugančios tikėjimo pagrindus ir todėl pasiliekančios prie to, kas išmokta bei pavesta (plg. 2 Tim 3, 14), ir *reikalingos dinamikos*, besiveržiančios keisti esamą padėtį, tačiau neturinčios neklaidingumo ir todėl tykomos pavojaus rodyti "pamaldumo išvaizdą", bet neigti "jo galią" (2 Tim 3, 5). Nenuostabu todėl, kad kunigiškasis Bažnyčios pradas dažnai nepasitikėdavo pranašiškuoju

pradu, nes tikrų ir netikrų pranašų buvimas religinėje bendruomenėje yra amžina Bažnyčios grėsmė, žinota jau apaštalų (plg. 1 Tim 4, 1-16; 6, 3-10; 2 Tim 3, 1-17; 4, 1-4; 1 Jn 2, 18-19; 4, 1-6) ir neišnykusi niekados. Nepaisant betgi šios įtampos, pranašiškasis pradas visados yra daręs įtakos bažnytiniam gyvenimui, nes, kaip teisingai pastebi A. Dulles, "kunigas yra reikalingas pranašo, ir pranašas — kunigo. Bažnyčia, valdoma vienų tik pranašų, būtų nė kiek negeresnė, kaip ir Bažnyčia, valdoma vienų tik kunigų";[41] pirmuoju atveju ji būtų palaida dinamika, antruoju — sustingusi statika.

Konkreti bei kasdieninė pranašavimo lytis yra *kritika.* Pranašiškoje veikloje ji yra labai aiški. Būdamas jautrus istorininiem įvykiam bei sąjūdžiam, palygindamas juos su Viešpaties planu ir tuo juos teisdamas, pranašas savaime kritikuoja esamą būklę tiek pasaulyje, tiek Bažnyčioje. Kritika yra ne atsitiktinė pranašavimo palydovė, bet konkreti jo išraiška: *pranašavimas esti vykdomas kritikuojant.* Tačiau čia pat reikia pridurti, kad pranašavimas ir kritika anaiptol nesutampa: jų negalima pakeisti vienas kitu. Kiekvienas pranašavimas yra ir kritika, bet nekiekviena kritika yra ir pranašavimas. Tai reikia mūsų dienomis ypatingai pabrėžti, kadangi šiandien linkstama visus, kurie kritikuoja — ypač Bažnyčią — įrikiuoti į pranašų eiles. Šiandien atrandama net nauja pranašų rūšis, būtent: pranašai ne Dievo, bet "žmogaus mieste", kalbant šv. Augustino žodžiais, vadinasi, grynai profaniniai pranašai, pranašai "šalia Bažnyčios".[42] Esmingai religinė pranašo sąvoka čia sekuliarizuojama, ir profaninė kritika paverčiama pranašavimu. Kritika betgi yra pranašavimo lytis tik tada, kai *jos objektas yra istorija*: tuo ji įsijungia į bet kurią kritiką; bet *jos mastas yra antistorija:* tuo ji išsiskiria iš bet kurios kritikos. Ši antistorija gali būti vadinama labai įvairiai: Dievo planas (R. Aubert), Dievo žodis (V. Bagdanavičius),

Dievo ranka (A. Dulles), Dievo valia (G. Fedorov), Dievo teisės (O Semmelroth). Kiekvienu tačiau atveju tai yra žmogiškosios tikrovės vertinimas aukščiau minėto kūriniškojo būties šventumo šviesoje. Kur šios tikrovės dvasia, veikalai, įstaigos ar pati linkmė kūriniškąjį būties šventumą temdo, pridengia, iškreipia arba net sąmoningai neigia bei gadina, ten pranašas taria savo žodį, atskleisdamas juo kultūros dviveidiškumo neigiamąją ir net demoniškąją pusę. Tik tokiu atveju kritika yra religinė ir tik šia prasme ji sudaro pranašavimo lytį.

Kritika kaip pranašavimo lytis gali mum paaiškinti, kodėl pranašavimo pareiga ypatingu būdu gula ant *pasauliškio* pečių. Tiesa, ši pareiga, kaip sakėme, nėra sutelkta kuriame nors viename luome, kaip kunigystė. Ji yra išplitusi visoje Bažnyčioje. Ir vis dėlto ji liečia pasauliškį pirmoje eilėje. Pasauliškių luomas yra Bažnyčios pasiųstas į pasaulį, vadinasi, į tokią plotmę, kurioje dvasių skyrimas yra ypatingai reikalingas ir kurioje todėl ir kritika turi būti ypatingai stropi. Be abejo, kritiką pasaulio atžvilgiu vykdo ir hierarchija. Tačiau hierarchijos kritika skiriasi nuo pasauliškių kritikos tuo, kad ji visados esti *bendro pobūdžio*. Hierarchija yra kompetentinga kritikos *masto* arba anos minėtos antistorijos atžvilgiu, nes ji yra vienintelė, kuri autentiškai skelbia Dievo žodį, sklaido Dievo valią ir saugo Dievo teises. Bet hierarchija yra nekompetentinga kritikos *objekto* atžvilgiu, kurs sudaro konkretų istorijos turinį: tai filosofija ir mokslai, menai ir technika, ūkis, visuomenė ir politika. Kad būtų galima visa tai kritikuoti *konkrečiai*, reikia visa tai *konkrečiai* ir pažinti. O tai kaip tik ir yra hierarchijai neįmanoma. Kitaip popiežius ir vyskupai turėtų būt specialistai visose kultūros srityse. Užtat hierarchija skelbia tik kritikos mastą, vadinasi, Dievo žodį, Dievo valią, Dievo teises. Bet ji netaiko šio masto konkretiem objektam: atskirai filosfijai ar atskiram mokslui, atskiram

meno veikalui ar krypčiai atskirai ūkio ar politikos sistemai. Kaip hierarchija neturi ir negali turėti konkrečios politinės programos, taip lygiai ji neturi ir negali turėti nei konkrečios filosofijos, nei konkrečios estetikos, nei konkrečios mokslų teorijos, nes visos šios sritys reikalingos *savito* kompetentingumo, kuris jau peržengia hierarchinę plotmę. Jei kuris dvasiškis šio kompetentingumo čia ar ten ir įsigyja, tai šis kompetentingumas vistiek lieka tik asmeninė jo savybė, nevirsdamas *hierarchine galia.* Čia glūdi pagrindas tų visų klaidų, kurių hierarchija istorijoje yra pridariusi, liesdama sava kritika konkrečius kultūrinės kūrybos objektus. Čia glūdi ir politinės teologijos silpnybė, kuri, teisingai reikalaudama, kad Bažnyčia būtų visuomeniškai kritinė institucija, šią kritiką telkia arba hierarchijos arba teologų rankose, pamiršdama, kad ir teologija, kaip ir hierarchija, atskirose kultūros srityse yra nekompetentinga ir todėl čia nieko konkretaus pasakyti negali. Teologija, pavyzdžiui, gali skelbti bendrąjį mastą teisingam karui ar teisingai revoliucijai. Bet ji negali pasakyti, ar I pasaulinis karas buvo teisingas karas ir ar revoliucija Pietų Amerikoje būtų teisinga revoliucija. Prasmingai tad pastebi R. Spaemannas, kad "meno teologija, darbo teologija, seksualumo ar politikos teologija nieko neprideda tam, ką mes ir be teologijos galime pažinti".[43] Tas pat yra ir su taip labai šiandien moderniomis revoliucijos ar ateities teologijomis. Peržengusios bendrų principų bei matų plotmę, jos virsta arba profaninėmis disciplinomis arba atkrinta į religinę nepakantą ir įgyja inkvizitoriško pobūdžio. Raganų persekiojimo nuotaikos moderniojoje teolgijoje esama daugiau, negu iš sykio atrodo.

Visai kitaip su pranašavimo kritikuojamuoju objektu santykiauja *pasauliškis*: jis yra juk tikrasis šio objekto kūrėjas arba bent jo nešėjas istorijos vyksme. Tai jis yra filosofas, mokslininkas, menininkas, visuomenininkas ar politi-

kas. Visos šios sritys yra jo būsenos turinys ar net pati ši būsena. Jeigu tad jis yra įsisąmoninęs hierarchijos skelbiamą *bendrąjį* kritikos kaip pranašavimo lyties mastą, tai jis ir gali šį mastą taikinti *atskiriem* objektam — tiek savo paties, tiek kitų veikloje. Tokiu atveju jo kritika yra ne viršinė, kaip hierarchijos atveju, bet vidinė, nes jo kritikuojamas objektas jam yra pažįstamas ligi pat jo sąrangos gelmių. Todėl pasauliškis ir gali visiškai konkrečiai pasakyti, ar tas bei kitas veikalas, ta ar kita sistema, ta ar kita kryptis atitinka aną antistorinį dieviškąjį mastą. Karo skelbėjai bei revoliucijos kėlėjai geriausiai juk žino, ar šie jų veiksmai yra teisingi ir todėl gali išlaikyti pranašavimo kritiką. Tas pat yra ir su visomis kitomis kultūros sritimis. Visur čia pasauliškis yra pašauktas bei įpareigotas žiūrėti, kad kūrinija nebūtų atitraukiama nuo Dievo, netekdama vidinės tiesos, vidinio gėrio ir vidinio grožio. Šia prasme pasauliškiui iš tikro tenka pranašiškasis vaidmuo kaip įsipareigojimas vykdyti Dievo karalystę žemėje, uoliai bei veikliai saugant pasiektus jos laimėjimus nuo antikristinių užmačių.

Konkrečių kultūros sričių bei objektų kritika pasauliškių lūpomis yra Bažnyčiai naudinga dar ir tuo atžvilgiu, kad neužangažuoja viešojo mokymo, pasilikdama laisvo svarstymo plotmėje, kas reikalinga tiek pačiam dalykui, tiek hierarchijai. Mat, hierarchija savos asmeninės nuomonės paprastai neskelbia. O jeigu kartais ji ją ir skelbia, tai pats skelbimo *būdas* — enciklika, ganytojinis laiškas, pamokslas — yra toks, kad jis privatinę pažiūrą padaro *viešą* ir tuo būdu sujungia su mokomuoju autoritetu. Tokiu betgi atveju hierarchija atsiduria labai keblioje padėtyje. Turinio atžvilgiu jos skelbimas yra privatinis ir todėl neįpareigojantis. Būdo atžvilgiu jis yra viešas ir todėl autoritetingas. Kaip tada elgtis? Imtis šį turinį kritikuoti yra labai nepatogu dėl jo skelbimo būdo. Laikyti jį tiesa taip pat sunku dėl jo privatinio pobūdžio, nes asmeninės hie-

rarchų pažiūros yra tokios pat vertės, kaip ir visos kitos asmeninės pažiūros. Tada paprastai pasisiūlo 'protingiausia' išeitis: *nutylėti*. Taip yra atsitikę su neviena pastarųjų popiežių pažiūra, išreikšta jų enciklikose, laiškuose ar kalbose, pavyzdžiui: luominė valstybės sąranga, lotynų kalbos ir apskritai lotyniškumo (latinitas) vaidmuo Bažnyčioje, scholastinė filosofija, literatūros kūrimas, gamtos mokslų sąryšis su Dievo buvimu ir daugybė kitų įvairių minčių. Jos buvo pareikštos viešai, tačiau jos buvo vėliau nutylėtos kaip privatinės pažiūros. O tai nėra naudinga nei dalykui, nei hierarchijai. Nenaudinga dalykui, nes jis lieka neišdiskutuotas ir todėl reikiamai neišaiškintas ir nepažintas. Nenaudinga hierarchijai, nes šiuo nutylėjimu menkinama tokių pasisakymų vertė ir tuo pačiu kalbančiojo autoritetas.

Visai kitaip yra, jei tais pačiais klausimais kalba pasauliškis, skelbdamas savą pažiūrą privatinėje plotmėje tiek turinio tiek paties skelbimo atžvilgiu. Tuomet jo pažiūra susiduria su kitomis pažiūromis, esti svarstoma, kritikuojama, taip kad pats dalykas nušviečiamas iš įvairių pusių, tapdamas žymiai aiškesnis, negu hierarcho paskelbtas, o tikinčiųjų nutylėtas. Prieš antrąjį pasaulinį karą Prancūzijoje kilęs ginčas, ar gali filosofija būti krikščioniška, suteikė šiam klausimui žymiai daugiau aiškumo, negu popiežių Leono XIII ir Pijaus XII enciklika scholastinės filosofijos reikalu.[44] Todėl reikia tik sveikinti, kad šiuo metu atskirų kultūros sričių nagrinėjimas *religiniu požiūriu* vis labiau pereina į privatinę plotmę ir kad hierarchija vis labiau susilaiko nuo *konkrečių* sprendimų šiose srityse; nuo sprendimų, kurie visados gresia būti netikslūs, netaiklūs arba net klaidingi. Visa tai įpareigoja pasauliškius vis giliau įsisąmoninti hierarchijos skelbiamus bendruosius Dievo karalystės dėsnius, kad galėtų juos sėkmingai taikinti atskiriem savos veiklos objektam, nes be

šitokio įsisąmoninimo pasauliškių sprendimai taip lygiai bus netikslūs ir net klaidingi *religiniu* atžvilgiu, kaip tai nesykį yra buvęs su hierarchijos sprendimais *pasauliniu* atžvilgiu. Darni sąveika tarp hierarchijos ir pasauliškių yra vienintelis sėkmingas kultūros kritikos kelias.[44a] Jeigu, kaip sakėme, pranašavimas yra palenktas Evangelijai ir jeigu vienintelė autentinė Evangelijos aiškintoja yra hierarchija, tai savaime aišku, kad ir pasauliškiai kaip pranašavimo veikėjai yra palenkti hierarchijos skelbimui kaip kritikos mastui. Tik gerai pažinę šį mastą, jie gali gerai atlikti ir savą pranašiškąją tarnybą Bažnyčioje. Pranašavimas kaip dvasių skyrimas yra ne tik Šv. Dvasios dovana, bet ir žmogaus uolumo bei darbo vaisius.

d. Nesitaikymas prie pasaulio

Dvasių skyrimas ir kritika kaip šio skyrimo konkreti lytis savaime pažadina naują pasauliškio veiksenos apraišką, būtent: *nesitaikymą prie pasaulio*. Juk jeigu krikščionis pačia savo būsena yra pašauktas skirti, kas Kristaus, o kas 'pasaulio kunigaikščio', tai šis kritinis žvilgis į kultūros sritis bus galimas tik tada, kai pasauliškis gyvens *atstu* nuo pasaulio, vadinasi, laikysis tam tikro nuotolio, be kurio kultūros dviveidiškumas iš viso negalėtų būti suvoktas. Tai betgi nereiškia atstumo viršine prasme. Nesitaikymas prie pasaulio nėra joks atsiskyrimas ar išsiskyrimas, kurio pastebime kai kuriose sektose, telkiančiose savus narius į uždaras gyvenvietes, kad apsaugotų juos nuo ankštesnio bendravimo su kitais žmonėmis. Priešingai, *krikščionis gyvena pasaulyje kaip ir visi kiti.* "Krikščionys nesiskirai nuo kitų žmonių", rašo laiško Diogenetui autorius (2 šimt.), "nei tėvyne, nei kalba, nei papročiais. Jie negyvena skirtinguo-

se miestuose, nesinaudoja skirtinga kalba, neveda jokio skirtingo gyvenimo... Jie gyvena miestuose sykiu su graikais ir negraikais, kaip kiekvienam yra tekę; jie prisitaiko prie krašto papročių, drabužių, mitybos ir šiaip gyvenimo būdo".[45] *Viršine* prasme krikščionis *prisitaiko* prie pasaulio ir tuo apreiškia savo visuotinumą. Ir vis dėlto šiame prisitaikyme slypi kažkoks *vidinis* atstumas bei nuotolis, kurį tas pats laiško Diogenetui autorius šitaip apibūdina: "Jie visi gyvena tėvynėje, tačiau tarsi svetimšaliai; jie dalyvauja visuose piliečių gyvenimo reikaluose, tačiau tarsi kitataučiai; kiekviena svetima šalis jiem yra tėvynė, ir kiekviena tėvynė jiem yra svetima žemė" (t. p.). Kitaip tariant, *krikščionis gyvena pasaulyje, bet ne pasauliu* arba, pasak minėto laiško autoriaus, "ne iš pasaulio" (t. p.). Krikščionis visados yra dviejų plotmių gyventojas, kas reiškia ne tik įtampą ir priešingybę, bet dažnai net ir kovą.

Tai savotiška dialektika, kuri nuspalvina visą pasauliškio būseną: jis turi būti ištikimas ir net įsipareigojęs pasauliui, sykiu betgi gyventi atstu nuo jo ir jam nesitaikyti; jis turi prisiimti pasaulio pavidalus ir neišsiskirti iš jų, sykiu betgi nesutapti su juo ir nesijausti čiabuviu; jis turi visa širdimi atsidėti pasaulio reikalam, tuo pačiu betgi metu šiuos reikalus nuolatos įtarinėti, ar jie kartais nesą 'pasaulio kunigaikščio' kėslai. Ši dialektika žymi pasauliškio būseną todėl, kad ji žymi visą Bažnyčios santykį su pasauliu; santykį, pagrįstą paties Kristaus santykiu: mirti už pasaulį, kad jį išgelbėtų (plg. Jn 3, 16-17) ir kartu išskirti pasaulį iš kunigiškosios savo maldos (plg. Jn 17, 9); neteisti pasaulio (plg. Jn 3, 16) ir kartu skelbti, kad "teismas pasauliui" jau vyksta ir kad "šio pasaulio kunigaikštis bus išmestas laukan" (Jn 12, 31); apverkti Jeruzalės žlugimą ir kartu leisti, kad joje nepasiliktų "akmens ant akmens' '(Lk 19, 44). Tai nėra dialektika, kurios priešingybės prasilenktų viena su kita arba būtų kiekviena kitoje plotmėje, kaip tai

galėtų kai kam atrodyti.[46] *Pasaulis ir Bažnyčia priešinasi vienas kitam ir neigia vienas kitą tuo pačiu, būtent, formaliniu atžvilgiu.* Pasaulis nekovoja su Bažnyčia ir Bažnyčia su pasauliu, kiek pasaulis yra Viešpaties kūrinys, vadinasi, savo būtyje sakralinis: teisingas, geras ir gražus. Kitaip sakant, jis nesipriešina Bažnyčiai materialiai arba savo turiniu, nes jo turinys yra kartu ir Bažnyčios turinys: Bažnyčia savo atskiro turinio neturi ir negali turėti. Esant tam pačiam Dievui Kūrėju ir Atpirkėju, visa, kas yra Dievo Kūrėjo yra ir Dievo Atpirkėjo, o tuo pačiu ir Bažnyčios. Pasaulis neturi jokio turinio, kurio Bažnyčia negalėtų įimti į save, nes tai reikštų vieną kurią pasaulio sritį išskirti iš atpirkimo, vadinasi, iš Kristaus valdžios ir atiduoti ją Kristaus priešininkui. Materialiu atžvilgiu pasaulis ir Bažnyčia yra vienas ir tas pats dalykas. Todėl čia nėra jokios dialektikos, nes nėra priešingybių, kurios neigtų viena kitą.

Tačiau pasaulis ir Bažnyčia kovoja vienas su kitu kaip dvi priešingos to paties turinio *linkmės*: linkmė nuo Dievo ir linkmė į Dievą. Jau kitoje vietoje autorius kiek platėliau yra rašęs, kad tiek pasaulis, tiek Bažnyčia yra visuma, būtent, viena vienintelė visuma, apimanti visą žmogų ir visą jo gyvenimą.[47] Ir štai, ši viena vienintelė visuma gali būti arba lenkiama Dievop, ryškinant jos kūriniškąjį pobūdį ir tvarstant nuodėmės padarytas jai žaizdas, arba vedama tolyn nuo Dievo, teigiant ontologinį jos savarankiškumą ir tuo pačius sudedant jos likimą į žmogaus kaip aukščiausios būtybės rankas. Pirmoji linkmė yra sava Bažnyčiai, antroji — pasauliui. Tačiau abi jos yra formalinės. Abi jos reiškia *santykį su Dievu.* Ir kaip tik iš šio santykio skirtingumo kyla nesantaika tarp Bažnyčios ir pasaulio. Pasaulis šiaušiasi prieš Bažnyčią ne todėl, kad jis turėtų kitokį turinį, bet todėl, kad Bažnyčia vieną ir tą patį turinį laiko *Dievo* kūriniu, todėl jį sieja su jo Kūrėju, atitinkamai tvarkydama ir šio kūrinio sąrangą bei juo naudojimąsi.

Bažnyčia šiaušiasi prieš pasaulį irgi ne todėl, kad šiojo turinys būtų jai *svetimas*, bet todėl, kad pasaulis tą patį turinį laiko savarankiška būtimi, todėl jį atsieja nuo Dievo ir pagal tai tvarko jo kūrimą bei naudojimą. Kova tarp Bažnyčios ir pasaulio vyksta ne už tą ar kitą objektą, bet *už to paties obejkto santykį su Dievu:* teigiamą ar neigiamą.

Tai paaiškina ir Bažnyčios *meilę*, resp. *nemeilę*, pasauliui. Bažnyčia myli pasaulį kaip turinio visumą, vadinasi, kaip Dievo kūrinį ir Kristaus nuosavybę, į kurią jis atėjo ir už kurią jis atidavė savo gyvybę. Nuosekliai tad ir Bažnyčia eina į visą pasaulį, jame vargsta bei kenčia, kad atitiestų jo nuodėmingą kryptį ir sujungtų jį vėl su Kūrėju. Šia prasme Bažnyčia pasaulio nesmerkia, kaip jo nesmerkė nė Kristus: "Dievas nesiuntė savo Sūnaus pasaulio teistų, bet kad pasaulis būtų per jį išgelbėtas" (Jn 3, 17). Šia prasme iš tikro galima sakyti, kad "Bažnyčios esminė savybė (ir tuo pačiu jos esminė būsena) yra ne priešiškumas ir priešingybė, bet *meilė*".[48] Tačiau Bažnyčia teisia bei smerkia pasaulį kaip linkmę tolyn nuo Dievo, kaip pastangą statyti pasaulį ontologiškai ant 'savų kojų' ir tuo būdu taip jį tvarkyti, tarsi Dievo nebūtų — "etsi Deus non daretur" (D. Bonhoeffer). Šia prasme Bažnyčia iš tikro pasauliui priešinasi — ne tik iškęsdama jo smūgius (pasyvus priešinimasis), bet ir pati jį neigdama (aktyvus priešinimasis) tiek savu mokslu, tiek sava praktika. Šia prasme nebegalima kalbėti apie Bažnyčios meilę pasauliui. Juk labai būdinga, kad šv. Jonas, tasai meilės evangelistas bei apaštalas, pasaulio atžvilgiu meilės kaip tik nepripažįsta: "Nemylėkite pasaulio, nė to, kas pasaulyje", nes "kas myli pasaulį, jame nėra Tėvo meilės" (1 Jn 2, 15). Dar daugiau: šv. Jonas, kuris taip griežtai reikalauja *brolio meilės*, jog net melagiu vadina tą, kuris sakytųsi mylįs Dievą, o nemylėtų savo brolio (plg. 1 Jn 4, 20-21), —

tas pats šv. Jonas liepa nusigrįžti nuo to, kuris "nepasilieka Kristaus moksle" (2 Jn 9), kadangi toks žmogus "neturi Dievo", todėl yra "suvedžiotojas ir antikristas" (2 Jn 7-9). Su juo net nė bendravimas nėra galimas: "Jei kas ateina pas jus ir neatsineša to mokslo, nepriimkite jo į namus, nė nesakykite jam: sveikas. Nes kas jį sveikina, dalyvauja piktuose jo darbuose" (2 Jn 10). *Suvedžiojimas, skelbiant netikrą kristų, yra krikščioniškosios pakantos riba,* kadangi čia žmogus pasirodo nebe kaip Viešpaties kūrinys, nebe kaip visokių žemės negandų ištiktasis, bet kaip sąmoningas Dievo priešas.

V. Bagdanavičius yra labai teisingai įžvelgęs, kad eschatologija "yra pabaiga visokios tolerancijos blogiui".[49] Istorijos gale, kai pasitraukia senoji žemė, nebėra daugiau žmogaus, "kurio laisvo apsisprendimo dėliai tą toleranciją galima būtų pateisinti" (t. p.). Jeigu tačiau, kaip esame sakę (plg. II, 1d), eschatologija yra ne tik istorijos galas, bet kartu ir vidinis jos pradas, tuomet ir tolerancijos blogiui pabaiga yra ne tik ateities lūkestis, bet ir *dabarties pareiga.* Neatsitiktinis tad dalykas, jei šv. Jonas, skelbęs nemeilę pasauliui savo laiškuose, regėjimų knygoje paverčia šią nemeilę *kova* su blogio apraiškomis. "Mum kartais net nejauku darosi skaitant, su kokiu intensyvumu šventieji čia kovoja prieš blogį ir jo apraiškas".[50] Jau pačiame istorijos vyksme esama atvejų, kai pakanta blogiui turi baigtis, kai raugė turi būti aiškiai pavadinta rauge ir kai turi būti su ja elgiamasi kaip su rauge. Tai ryšku tiek paties Kristaus elgesiuose čia su pirkliais šventykloje (plg. Lk 19, 45-46), čia su fariziejais (plg. Mt 23, 1-36), čia su nekaltų kūdikių piktintojais (plg. Mt 18, 6), čia su tais, kurie nepriimtų jo pasiųstųjų (plg. Mt 10, 14-15): visur čia Kristus pasirodo nuostabiai nepakantus, ir visais šiais atvejais jo tolerancija baigiasi; tai ryšku ir apaštalų santykiuose su pirmykšte krikščionių bendruomene, kuri neprivalėjo pakęsti prakti-

nių melagių (plg. Ananijo ir Sapiros atvejį, Apd 5, 1-11), nedorėlių (plg. vyro sugyvenimą su savo tėvo žmona, 1 Kor 5, 1-2), kitos evangelijos skelbėjų (plg. Gal 1, 7-8), "mokytojų melagių" (2 Petr 2, 1-3), žmonių bedievių ir išjuokėjų (plg. Jud 4; 18). Pirmykštė krikščionių bendruomenė anaiptol nebuvo tokia pakanti tiek mosklo, tiek gyvenimo iškrypom, kaip mum kartais atrodo. Užtenka paskaityti šv. Povilo laiškus korintiečiam ir galatiečiam, antrąjį šv. Petro laišką, šv. Judo laišką, kad įsitikintume, jog pakanta blogiui turi savo ribą ir kad ši riba visados yra suvedžiojimas bei papiktinimas.

Visa tai reikia priminti, kadangi šiandien blogio smerkimas paverčiamas grynai eschatologiniu istorijos galo dalyku, pamirštant, kad jis turi būti ir vidinis istorijos pradas. Bažnyčia nėra ir negali būti pakanti *viskam*, nes žmogiškosios prigimties silpnybės ar žemiškojo gyvenimo negandai yra visiškai kas kita, negu demoniškoji puikybė ar liuciferiškasis sukilima prieš visa, kas dieviška (plg. 2 Tes 2, 4). Bažnyčia užjaučia ir gailisi žmogiškųjų paklydimų, jo prigimties svyravimų, jo dorinių bei kūninių negalių. Jų ji neteisia, bet juos atleidžia. Šiuo atžvilgiu teisinga yra, jei Bažnyčia švelnina savo įstatymus ir vis labiau atsižvelgia į vidinę nusidėjusio žmogaus nuotaiką bei jo gyvenimo aplinkybes, nes čia esminė jos savybė yra ir turi būti *meilė*: šitaip juk elgėsi ir Kristus, susidūręs su visokios rūšies 'muitininkais', nes šių jų širdies gelmėse visados slypėjo atodūsis: "Dieve, būk gailestingas man, nusidėjėliui" (Lk 18, 13). Kas šio atodūsio neišgirsta ir jo į savo veiklą bei bendruomenės sąrangą neįpina, tas yra fariziejus, grįžtąs "į savo namus" nenuteisintas (Lk 18, 14). Tačiau Bažnyčia neužjaučia ir nesigaili demoniškosios puikybės ir liuciferiško sukilimo prieš Dievą ir jo Kristų. Šiuo atžvilgiu ji vykdo ir turi vykdyti aną eschatologinę tolerancijos pabaigą jau pačiame istorijos vyksme, nes kitaip ji užtrintų skir-

tumą tarp to, kas yra paklaida bei nuodėmė dorine prasme, ir to, kas yra maištas bei neigimas ontologine prasme. *Anatema kitai evangelijai*, negu tai, "kaip mes jum skelbėme" (Gal 1, 8), vadinasi klastai bei melui, *yra Bažnyčios pareiga istorijos eigoje*. Teisinga tad, jei šiandien hierarchija nepabūgsta moderniosios teologijos pertemptos pokalbio dvasios ir retkarčiais taria aiškų savo žodį, kaip kadaise pop. Pijus XI jį tarė ryšium su komunizmu: "Komunizmas yra iš esmės nedoras" ir todėl "su juo neturi bendradarbiauti nė vienas, kas nori apsaugoti krikščioniškąją kultūrą".[51] Bažnytinių praktikų švelninimas *doriniu* atžvilgiu ir bažnytinio skelbimo aštrinimas *ontologiniu* atžvilgiu šiandien yra būtinas uždavinys, kad nesusipainiotume savo santykiuose su pasauliu ir kad meilės nepaverstume aklumu. Štai kodėl ir pasauliškio ištikimybė bei įsipareigojimas pasauliui baigiasi ten, kur blogis virsta *sąmoninga* žmogaus vilione tolyn nuo Dievo.

Nesitaikymas prie pasaulio vidinio nuotolio prasme yra amžinas Krikščionybės reikalavimas' "*Nesitaikinkite prie šio pasaulio* (Rom 12, 2) yra šv. Povilo pasakyta ne tik romėnam, bet ir visiem visų laikų krikščionim. Šis bendras principas įvairuoja tačiau pagal amžiaus dvasią. Kiekvienas amžius turi savą pobūdį, kuris apsprendžia ne tik Bažnyčios šiandienėjimą, bet gimdo ir savitų *vilionių*. Kiek tas ar kitas amžius yra naujas savo *kultūra*, tiek jis teikia naujos atramos ir Bažnyčiai: šia prasme Bažnyčia atsinaujina, jei ji tampa tam amžiui šiandieninė. Kiek tačiau tas ar kitas amžius yra naujas sava *vilione*, tiek jis sudaro krikščioniškojo nuotolio bei pasipriešinimo objektą: šia prasme Bažnyčia smuktų, jei susižavėtų šia vilione ir ja sektų. Betgi abu šie kiekvieno amžiaus bruožai — kultūra ir vilionė — yra neperskiriami. Būdama dviveidė savyje, kultūra lieka dviprasmė ir Bažnyčiai. Tai, ką II Vatikano Susirinkimas sako apie dabartinį pasaulį, tinka bet kuriam pasau-

liui jos istorijos vyksme: "Pasaulis yra galingas ir kartu silpnas; pajėgiąs veikti kilniai ir niekšingai; jam atviras kelias į laisvę ir vergiją, pažangą ir nuosmūkį, brolybę ir neapykantą" (I, 176). Iš pasaulio galybės, kilnybės, laisvės, pažangos ir brolybės kyla kultūra, kurią Bažnyčia pasisavina, įjungia į savo gyvenimą ir tuo būdu tampa "visiem visa", kad visus išgelbėtų (1 Kor 9, 22). Iš pasaulio silpnybės, niekšybės, vergijos, nuosmūkio, neapykantos kyla vilionė, kurią Bažnyčia turi atmesti, nuo jos nusigręžti ir jai pasipriešinti. Pasisavindama pasaulio kultūros laimėjimus, Bažnyčia tampa Evangelijos dalyve (plg. 1 Kor 9, 23), nes "dėl Evangelijos" ji tai ir daro (t. p.). Prisitaikindama prie pasaulio vilionės siūlymų, Bažnyčia taptų dalyve "piktuose jo darbuose"1 (2 Jn 11). Nuosekliai tad šiandienėjimas ir nesitaikinimas, priėmimas ir atmetimas, atvirumas ir atsparumas sudaro konkretų Bažnyčios elgesį ryšium su *kiekvienu* istorijos amžiumi, ypač jeigu šis dar išdidžiai skelbiasi, esąs 'naujas amžius'.

Ir štai, mūsasis amžius kaip tik ir turįs būti toksai *naujas amžius*. Tai ne tik jo paties savisąmonė, bet ir Bažnyčios pergyvenimas jo atžvilgiu: "Žmonija šiandien yra įžengusi į naują savo istorijos laikotarpį", sako II Vatikano Susirinkimas (I, 171); "moderniojo žmogaus gyvenimo sąlygos yra taip labai pakitusios, jog galima kalbėti apie naują žmonių istorijos amžių" (I, 230). Tai reiškia: ne kalendoriaus — net ir ne šimtamečio — prasme mūsų amžius yra naujas; naujas jis yra ta pakitusia *dvasia*, kuria jis dabar gyvena ir kurios, atrodo, negalime rasti praeityje. Kokia tad yra ši dvasia? Apžvelgęs žmogaus padėtį dabartiniame pasaulyje — religines bei kultūrines pakaitas, mokslų pažangą, technikos plitimą, istorijos vyksmo spartėjimą, — II Vatikano Susirinkimas teigia, esą "žmonija nuo palyginti statinės tikrovės sampratos pereina į daugiau dinaminę ir evoliucinę" (I, 173). Tai ne tik Susirinkimo

mintis; tai bendras šiandieninis įsitikinimas: mūsasis amžius esąs persunktas veržlumu priekin; jis suvokiąs save ne ryšium su praeitimi, bet su ateitimi; jis ateitį planuojąs, o ne tik jos paprastai laukiąs; jis imąsis už ją atsakyti, o ne verčiąs atsakingumą Dievui, kaip yra buvę seniau. Naujasis mokslas, vad. futurologija, kreipiąs savo tyrinėjimus į tai, kas būsią; tačiau kas būsią ne likimo ar apvaizdos galia, bet paties žmogaus veikimu. Žmogus esąs istorijos vyksme — ne ta prasme, kad jis *turi* laiką, bet ta prasme, kad jis *yra* laikas, vadinasi, *vyksmas* ligi pat savo gelmių. Tikrovė ne esanti, bet tampanti; ji peržengianti pačią save, tuo būdu kurdama vis naujų pavidalų. Tai, kas yra buvę, virsta senienomis, istorijos vyksmo pralenktomis ir todėl pasmerktomis išnykti. Tradicija čia pergyvenama kaip gatvės lempų stulpai, kuriuos tik pasigėrusieji laiko apsikabinę (W. Weyemann-Weye). Kitaip sakant, tikrovė kaip dinamika, žmogus kaip istorija ir laikas kaip ateitis — štai žymės, būdingos mūsų amžiaus dvasiai. Čia jas paminime tik labai trumpai, nes šiandien jos žinomos kiekvienam, kas tik bent kiek atidžiau stebi dabarties užmojus tiek pasaulyje, tiek Bažnyčioje. Bažnyčios šiandienėjimas dabar irgi mėginamas vykdyti pagal mūsų amžiaus dvasią, vadinasi, kaip visuotinės dinamikos dalis, žiūrint į ją ateities atžvilgiu. Jeigu tačiau kiekvieno amžiaus dvasia yra dviprasmė, būdama Bažnyčiai ir atrama ir pagunda, tai jau iš anksto reikia tarti, kad ir mūsojo amžiaus dvasia šio dviprasmiškumo neišvengia ir kad todėl ir ji Bažnyčią ne tik stato, bet kartu ir vilioja bei gundo. Neprisitaikinti prie šio pasaulio šiandien reiškia atsispirti šiai *naujai* vilonei.

Kodėl betgi dinaminė tikrovės samprata turėtų būti vilionė? Todėl, kad ji visų pirma nuslepia, jog, *norint suvokti vyksmą, reikia būti nevyksme.* Jeigu šiandien taip uoliai teigiama, esą žmogus yra perdėm istorinis, vadinasi,

turįs būti visad svarstomas, kaip sakoma, "laiko akiratyje", apsprendžiančiame jo pažinimą bei veikimą, tai šis teiginys logiškai yra galimas tik tada, kai žmoguje pasilieka kažkas, kas yra neistorinis, vadinasi, nepalenktas laiko tėkmei. Nes kitaip, esant laiko srovei pačia žmogaus esme, ši srovė niekad negalėtų būti pažinta nei kaip srovė savyje, nei kaip mano srovė. Kiekvienas juk judėjimas kaip judėjimas yra apsprendžiamas tik pagal nejudantį — tikrai ar spėjamai — tašką. Tik tada, kai mes žinome ar prileidžiame, kad vienas kuris objektas *nejuda*, galime ryšium su juo suvokti, kad kitas objektas *juda*. Taip yra su kūniniu judesiu erdvėje, taip yra ir su bet kuria kita asmenine ar visuomenine kaita istorijoje. Jeigu kisčiau visas, kaip galėčiau po tam tikro laiko pasakyti, kad tai aš pakitau? Ir kaip galėčiau po tam tikro laiko pasakyti, kad tai *aš* pakitau? Ir kaip galėčiau tarti, kad iš viso *pakitau*? Judėjimas, kitimas, vyksmas yra esmiškai koreliatyvios sąvokos; tai sąvokos, kurios reikalauja *palyginamos*; palyginimas gi savo ruožtu reikalauja priešingos padėties, negu tai, su kuo palyginama. Dinamika užtat ir reikalauja statikos — ne tik todėl, kad būtų tai, *kas* kinta, bet kad iš viso būtų galima pažinti, *kad* kas kinta. Jei šis dinamikos atsirėmimas į statiką yra nutylimas, tai dinaminė gamtos bei žmogaus samprata virsta pagunda pasinerti laiko tėkmėje, bandant užsimiršti, iš tikro gi niekad *negalint* užsimiršti. Štai kodėl šiandien iš pranašiškosios tarnybos ir yra reikalaujama "suvokdinti žmogų, kad jis nėra tiek įglaustas į laiką, jog šiojo būtų visiškai apspręstas. Jis nėra visiškai apspręstas nei dabarties, nei praeities, nei ateities".[52] Gali viskas aplink mane ir manyje kisti, bet *aš pats* nekintu ir kaip tik todėl *žinau*, kad viskas kinta. Nepasinerti tad į šią visuotinio kitimo srovę, iškilti viršum jos tarsi uola upėje šiandien ir reiškia neprisitaikinti prie pasaulio, paversto grynu tapsmu be objekto.

Dinaminė tikrovės samprata virsta vilione dar ir dėlto, kad ji, paneigusi vidaus pastovumą, tuo pačiu paneigia ir *kitimo vertę*. Kadangi visa yra tiktai laiko srovė, todėl vertinga yra ne tai, *ką* ši srovė kildina, bet vertinga yra pati šios srovės tėkmė — kiekvieną sykį nauja. *Naujumas pasidaro tokiu atveju vertybė savyje.* Ne todėl reikia ką nors keisti, kad pakaita būtų geresnė, bet todėl, kad ji bus nauja. Kadangi tačiau naujumas savyje yra be turinio — juk tai grynas laiko matmuo, — todėl jo iškėlimas vertybių eilėn slopina apskritai vertės sąmonę, taip kad žmogus galų gale pradeda nebeskirti, kas teisinga, gera, dora, gražu ir tt. Vertės sąmonė pasidaro tarsi kreivas veidrodis: kas nauja, tas jo ir rodoma kaip teisinga, gera dora, gražu. Šiuo sąmonės iškrypimu pasinaudoja "žemės pirkliai" (Apr 18, 11) savam pelnui, įpiršdami dalykus — formaliai naujus, materialiai beverčius ir tuo padarydami žmogų mados konsumentu ne tik išvaizdos, bet ir dvasios srityje. Šiuo iškrypimu pasinaudoja ir "mokytojai melagiai" (2 Petr 2, 1), skelbdami reikalą keisti senąsias institucijas, santvarkas, santykius, patylomis betgi ryždamiesi patys tapti naujybių valdovais, nepakenčiančiais jokio keitimo, kas, sakysime, komunizme yra ypatingai ryšku. Sukilti tad prieš šį apgaulingą naujumą, klausiant *jo paties* vertės, šiandien ir reiškia neprisitaikinti prie pasaulio, paversto gryna ateitimi, nes naujumas visados yra rytojaus dalykas.

Ši rytojaus arba ateities sąmonė kaip tik ir sudaro trečiąją mūsų amžiaus kaip vilionės savybę. Žodis 'ateitis' šiandien yra pasidaręs madiniu žodžiu, slepiančiu savyje ne tik žmogaus ryžtą apvaldyti pasaulį kūrybine savo galia, bet ir savotišką pažiūrą į pačią tikrovę, kurią norima apvaldyti, būtent: *tikrovė čia yra apsprendžiama ateities kategorijos.* Ateities mokslas arba futurologija mėgina šią kategoriją išplėsti, atsekti jos dėsnius, juos sisteminti ir tuo būdu paversti ateitį tirti galimu objektu. Kada betgi ateitis

gali virsti kategorine apspranda? Tada, kai tikrovė yra suvokiama kaip *gamtinė*, vadinasi, valdoma būtinybės, o ne laisvės. Kosmologinių mokslų santalka — astronomija, fizinė geografija, astrofizika, klimatologija, ekologija ir k. — iš tikro yra futurologiniai mokslai, kadangi jie kalba ne tik apie tai, kas yra buvę ar yra, bet ir apie tai, kas bus: *jie kalba apie gamtos ateitį*, nes, atskleidę gamtinį dėsningumą toje ar kitoje srityje, jie visiškai objektyviai nurodo, kaip šie dėsniai veiks ateityje ir ko mes galime iš šio veikimo laukti — ne tik savai žemei, bet ir visai visatai. Ir niekas tuo nesistebi, niekas jų teiginių nelaiko pranašystėmis. Kad saulė po tam tikro milijonų metų skaičiaus pasidarys skaistesnė bei karštesnė, prieš sprogdama ir užgesdama, tai yra futurologija, tačiau anaiptol ne pranašystė, kaip ne pranašystė yra ir saulės ar mėnulio užtemimų nurodymas keletą šimtmečių į priekį. Ateitis tikrovės, valdomos dėsningos būtinybės, yra mūsų pažinimo galioje, nes, pažinę šios būtinybės dėsnius, galime atidengti ir visą tą kelią, kuriuo ši būtinybė ateityje išsivystys.

Visai kitaip tačiau yra su tikrove, kurioje šalia būtinybės veikia ir *laisvė*. Istorija kaip tik ir yra tokia tikrovė. Istorija nėra tik vienos laisvės padaras: tokiu atveju ji būtų gryna dvasia, nesiobjektyvuojanti jokiu konkrečiu pavidalu. Bet ji nėra nė vienos tik būtinybės padaras: tokiu atveju ji būtų gryna gamta, besiobjektyvuojanti būtinu būdu. *Istorija yra laisvės ir būtinybės sąveikos padaras* ta prasme, kad laisvė pasinaudoja būtinybe saviem tikslam siekti. Būtinybė virsta priemone laisvės rankose. Laisvė perorganizuoja būtinybę pagal savo valią ir tuo būdu pakopa laisvei vykdyti. Vyraujantis tad istorijos pradas yra laisvė, o ne būtinybė. Laisvė tačiau nėra ir negali būti jokio mokslo objektas, nes ji nesileidžia tiriama kaip tik todėl, kad yra laisvė: 'ištirta laisvė' yra prieštaravimas savyje. Mokslas baigiasi ten, kur prasideda laisvė. Jeigu tad kuris nors moks-

las imasi tirti tą ar kitą tikrovę, jis turi žiūrėti į šią tikrovę kaip valdomą būtinybės, vadinasi, kaip neturinčią laisvės prado. Ši pažiūra yra teisinga tada, kai mosklo tiriama tikrovė iš tikro laisvės nė neturi, pav. gamta. Tačiau ši pažiūra yra klaidinga, jei mokslo norima tirti tikrovė *pačia savo sąranga* laisvės pradą turi, pav. istorija, asmuo, šeima, visuomenė. Tokiu atveju, mokslas, bandydamas šią tikrovę tirti, turi išskirti iš jos laisvės pradą ir su ja elgtis taip, tarsi joje laisvės nebūtų. Kitaip tariant, mokslas, mėgindamas tirti laisvės valdomą tikrovę, turi šią tikrovę *klastoti*, nes tik tokiu atveju ji gali virsti tyrimo objektu.

Futurologija — su ja kartu ir visi vad. antropologiniai mokslai — kaip tik ir yra toksai istorijos tikrovės klastojimas. Šis mokslas mėgina *moksliškai* kalbėti apie žmonijos ateitį, vadinasi, atskleisti istorijos būsimąjį laiką. Tačiau tai yra galima tik tada, kai istorija eina būtinybės dėsnių keliu; kitaip sakant, kai istorija virsta gamta. Virtusi gamta, istorija betgi nebėra istorija, nes nebėra sąveika tarp būtinybės ir laisvės. Tuo pačiu futurologijos objektas nėra istorija savo tikrovėje, bet istorija, kurion perkeltas gamtinis dėsningumas ir iš kurios išskirta laisvė. Bet tai kaip tik ir yra mūsų amžiaus vilionė. Prisidengusi tikslu kalbėti apie ateitį, futurologija iš tikro kalba apie *gamtinę dabartį*, kuri veiks ir ateityje, nes ji apskritai veikia būtinu būdu. *Futurologija yra gamtamokslio perkėlimas į istorijos sritį*; tai gamtamokslio metodų pritaikymas tam, kas būtinybei nenusilenkia; tai laisvės išskyrimas mokslo vardu; tai galop žmogaus pavertimas kosmo dalele ir šios dalelės sklaida pagal kosmo dėsnius. Norėdami būti ateities architektai, futurologai brėžia būsimojo laiko brėžinius ir siūlo juos žmonijai vykdyti taip, kaip ji vykdo kelių tiesimą, pelkių nusausinimą, miestų plėtimą, įmonės pastatų paskirstymą ir kitus pagal fizikos, chemijos, biologijos dėsnius atliekamus darbus. Pasipriešinti šiai sukalstotai ateičiai, ku-

rioje nebėra laisvės, o tik gamtinė būtinybė, ir reiškia mūsų dienomis nesitaikinti prie pasaulio kaip ateisiančiojo laiko, nes šis laikas glūdi iš vienos pusės Dievo plane, iš kitos — žmogaus laisvės apsisprendime. Kas istorijoje šių dviejų veiksnių neregi, tas istoriją klastoja, viliodamas ja žmones tuo, kad kalba apie istoriją, o pateikia — gamtą.

Štai tie trys bruožai, kuriais mūsų amžius, skelbdamasis esąs 'naujas amžius', virsta ir nauja vilione bei pagunda: statikos pridengimas dinamika, naujumo sutapdymas su vertingumu ir istorijos sugamtinimas. Kadangi šie trys bruožai dabar yra ne tik svarstomi filosofiškai, bet skleidžiami net ir bažnytinėje kasdienoje, todėl jie ir reikalauja ypatingo budrumo bei atsparos, virsdami *dabartinio* nesiderinimo prie pasaulio objektas. Kiekvienas amžius tokių savitų objektų turi. Jų turi ir mūsų amžius. Mum atrodo, kad minėti trys bruožai kaip tik tokius nesitaikinimo objektus šiandien ir sudaro.

Nesitaikydamas prie pasaulio, krikščionis patenka į tokią būklę, kurią tiksliausia vadinti *opozicija*. Nors šis terminas yra paimtas iš politinės srities, tačiau jis gana gerai išreiškia aną dialektinę pasauliškio santykiuoseną su kultūrine aplinka. Kaip opozicija valstybės parlamente nėra tik grynas pozicijos neiginys, o greičiau jos taisinys (korektyvas), taip ir krikščionis pasaulyje. Būdamas pasauliui ištikimas ir jam įsipareigojęs, jis taria savo '*taip*' pasaulio kūrybai ir pats joje uoliai dalyvauja. Būdamas Bažnyčios pašvęstas ir pasiųstas kūriniškajam būties šventumui vykdyti, jis sako savo '*ne*' visur, kur tik šis šventumas yra temdomas ar pažeidžiamas. Būti opozicijoje yra nuolatinė pasauliškio veiksena pasaulyje, nuo kurios, kaip teisingai pastebi Y. M. J. Congaras, nė vienas nėra atleidžiamas.[53] Ši betgi opozicija anaiptol nėra traukimasis iš pasaulio arba visuotinis '*ne*', nes tokiu atveju negalėtų būti nė opozicijos kaip taisinio. Bet ji nėra nė prisitaikymas prie pasaulio

arba visuotinis 'taip', nes tokiu atveju opozicija taip pat dingtų, susiliedama su pozicija. Opozicija pasauliui yra tokia santykiuosena, kuri krikščionį pasaulyje įtvirtina, tačiau jos su pasauliu nesulieja. Ir tik šitokia santykiuosena gali būti pagrįstas krikščionies atsakingumas už pasaulį, kuris šiandien taip stipriai pabrėžiamas bei ugdomas. Nes, kaip pastebi Y. M. J. Congaras, "tikras atsakingumo jausmas anaiptol nėra nusiteikimas visa priimti: pasyvus nusilenkimas kaip tik sunaikina psichologines ir moralines atsakingumo šaknis". [54] Atsakyti už pasaulį galima tik tada, kai jis yra priimamas ne toks, koks yra, bet toks, koks *turi būti* pagal Viešpaties planą, apmestą Evangelijoje.

Būti opozicijoje reiškia betgi *susikirsti* su įvairiomis pasaulio nuomonėmis bei jėgomis; tai turėti *priešų* ir su jais kovoti — "ne prieš kūną ir kraują", kaip šią kovą apibūdina šv. Povilas, "bet prieš kunigaikščius ir valdžias, prieš pasaulio tamsybių valdovus, prieš piktybės dvasias padangėse" (Efez. 6, 12), vadinasi, prieš visa, kas neigia Kristų kaip pasaulio Savininką ir kas pasaulį laiko *savos* valdžios objektu. Kadangi ši tamsybės valdovų pastanga yra visuotinė — pasaulis, kaip sakėme, yra visuma, — tai ir krikščionio opozicija pasauliui savaime pasidaro *visuotinė:* nėra nė vienos srities, kurioje anos šv. Povilo minimos piktybės dvasios nesireikštų; tuo pačiu nėra nė vienos srities, kurią krikščionis galėtų priimti be niekur nieko. Visur jis turi budėti ir būti atstu, kad galėtų skirti dvasias. Sankirtis su pasauliu užtat apima visa, nes visa yra nuodėmės paliesta ir tykoma grėsmės nusigrįžti nuo Dievo. Todėl krikščionis, kaip R. Guardini jį vadina, yra "ne paprasta būtybė, bet... *kova*".[55] Kova yra konkreti opozicinės būsenos išraiška.

Tai nėra kokia praeinanti atsitiktinybė, bet esminė krikščioniškojo buvimo savybė. Kaltinimas, žydų kreiptas į Kristų, esą jis kelia "sąmyšio tautoje" (Lk 23, 2), yra is-

torijos eigoje kreipiamas į kiekvieną krikščionį, nesitaikantį prie pasaulio. Iš tikro būtų išmonė tikėtis, kad kada nors kokia nors nekrikščioniška ideologija pripažinsianti Krikščionybę lygiateisę su savimi. *Pakantos reikalaujama iš krikščionių, bet pakantos neteikiama krikščionim.* Kai tik ta ar kita nekrikščioniška ideologija įgyja valstybinės galios, tuojau imasi Krikščionybę slėgti — visados tuo pačiu pagrindu: ji kelianti sąmyšio tautoje, nes Kristaus Evangelija yra pats didžiausias perversmas, pasaulio nepriimamas, kadangi neigia jo užsisklendimą faktiškume. Štai kodėl pasaulis ir šaukia, kaip ana žydų minia Piloto kieme: "Ant kryžiaus, ant kryžiaus jį" (Lk 23, 21) — visų pirma Kristų, paskui jo Bažnyčią, paskui kiekvieną jos pašvęstąjį bei pasiųstąjį. Opozicija pasauliui pažadina slėgimą ir net persekiojimą kaip atsakymą.[56] Taip yra buvę visais laikais, taip yra ir šiandien, nepaisant pasirašytos žmogaus teisių deklaracijos, kuri religijai reikalauja visų teisių ir visų laisvių, kaip rasei, lyčiai, kalbai ir tt. (plg. § 2). Pasaulis niekad neteiks Bažnyčiai laisvės, nes "laisvė yra negalima be meilės",[57] o pasaulis Bažnyčios nekenčia, kaip jis nekenčia ir Kristaus (plg. Jn 15, 18-19).

e. Aukojimas

II Vatikano Susirinkimas, kalbėdamas apie pasauliškio vietą Bažnyčioje, įsakmiai ją sieja su Kristaus kunigyste, su pranašiškąja jo galia ir su jo valdžia kūrinijoje. Pasauliškis iškyla čia *kaip dalyvis* kunigiškoje, pranašiškoje ir karališkoje Išganytojo tarnyboje (plg. I, 62-66), todėl ir jis pats dažnai — net perdažnai — esti vadinamas kunigu, pranašu ir karaliumi. Tai titulai, kuriais mėginama atitiesti pasauliškio savisąmonė ir pergalėti jo menka-

vertybės jausmas. Šioje knygoje, nors ir nesistemindami pasauliškio būsenos pagal kunigo, pranašo ir karaliaus savybes, kaip tai daro Y. M. J. Congaras,[58] mes taip pat sklaidome aną būseną minėtų trijų titulų šviesoje. Kalbėdami apie kultūrinę kūrybą kaip gamtos perdirbimą (plg. II, 2c), sakėme, kad šis perdirbimas reiškia žmogaus viešpatavimą pasaulyje: žmogus apvaldo žemę ir ją sau palenkia tuo, kad ją keičia pagal savo paties vaizdą. Šis betgi žmogaus vaizdas, ontologiškai svarstant, yra ne kas kita kaip Dievo Kūrėjo paveikslas žmoguje. Palenkti tad pasaulį žmogui giliausia prasme yra palenkti jį Dievui; vykdyti žmogaus valdžią žemėje yra leisti Kristui viešpatauti. Kristus kaip kūrinijos Karalius prabyla per žmogų kaip žemės karalių. Pasauliškis kaip karalius reiškia tuo būdu kultūros kūrėją, suvokiantį savos kūrybos santykį su Dievu Kūrėju. Tas pat yra ir su pasauliškiu kaip pranašu. Pranašiškosios galios esmę bandėme rasti kultūros dviveidiškumo (plg. II, 3c) atskleidime arba, teologiškai kalbant, dvasių skyrime (plg. III, 1c), apsireiškiančiame istorijos kritika pagal antistorijos mastą. Ši pranašiškoji tarnyba savaime išauga į nesitaikymą prie pasaulio, kas patraukia paskui save sankirtį — kartais net ir kruviną — su pasauliu kaip pranašiškojo likimo užbaigą. Pasauliškis kaip pranašas reiškia tad kultūros kritiką, kuris savo amžių vertina pagal jo santykį su Dievu Atpirkėju. Karaliaus ir pranašo prasmę pasauliškio būsenoje esame tuo būdu daugiau ar mažiau atskleidę.

Tačiau ligi šiol yra likusi neatskleista pasauliškio *kaip kunigo* prasmė. Tuo tarpu kunigiškasis jo pobūdis šiandien yra ypatingai keliamas aikštėn. Atsiremdamas į šv. Petro vartotą visų krikščionių pavadinimą "šventąja kunigyste" (1 Petr. 2, 5), II Vatikano Susirinkimas ir apie pasauliškius kalba kaip apie "kunigus Dievui" (I, 27), kurie Krikštu bei Sutvirtinimu yra pašvenčiami "šventąja kunigija"

(I, 28) arba "karališkąja kunigija" (II, 135). Tai ir yra vad. *bendrinė kunigystė*, pažyminti kiekvieną, kuris yra apiplaunamas krikšto vandenimi ir atgaivinamas Šv. Dvasia. Šiedu sakramentai įjungia mus į Kristų tarsi skiepą į medį ir padaro mus jo savybių dalyviais. Būdamas amžinasis Kunigas (plg. Žyd 7, 23), Kristus perteikia mum ne tik savo valdžią bei pranašiškąją galią, bet ir savo kunigystę. Y. M. J. Congaras gražiai sako, kad "tai, kas buvo duota vienam visų reikalui, dabar yra teikiama visiem; tai, kas buvo atlikta vieno visiem, dabar tam tikru būdu privalo būti atliekama visų".[59] Kitaip tariant, Krikštu bei Sutvirtinimu daromės dalyviai Kristaus aukoje, o tuo pačiu ir kunigai. Turėdami Vyriausiąjį Kunigą amžinybėje (plg. Žyd 4, 14-15; 5, 10;), tampame kunigais laike tuo, kad jo auką skleidžiame istorijoje savomis aukomis; kad savas aukas jungiame su jo auka Tėvui. Viena ir vienintelė Kristaus auka teka tarsi gyvybė mūsų aukose ir tuo būdu virsta mūsų kunigystės grindėja bei nešėja. *Kunigystė rymo ant* aukos: ant Kristaus aukos kaip šaltinio ir ant krikščionies aukos kaip išraiškos. Štai kodėl ir šv. Petras vadina krikščionis šventąja kunigyste "dvasinėm aukom aukoti" (1 Petr 2, 5); štai kodėl ir II Vatikano Susirinkimas visur pabrėžia, esą pasauliškiai yra kunigai, "kad visais krikščionies darbais būtų atnašaujamos dvasinės aukos" (I, 28) arba "kad kiekvienas savo veiksmu aukotų dvasines atnašas" (II, 135); štai kodėl galop ir teologija teigia, kad "jei Kristaus atpirkta tauta yra vaizduojama kaip kunigija, tai šis vaizdas grindžiamas ne kuo kitu, kaip tik tokia gyvensena Dievo akivaizdoje, kuri aukoje randa įstangiausią ir tikslingiausią savo išraišką".[60]

Mūsų dienomis betgi esama teologinės linkmės, kuri kunigystės esmę norėtų regėti nebe aukoje, kaip įprasta, bet *vadovavime bendruomenei*. Šiandien esą "nenaudinga apibrėžti kunigystę, išeinant iš galios vadovauti Eucharis-

tijos šventimui ar sakramentiškai atleisti nuodėmes, įimant ir Ligonio sakramento teikimą... Šitoks išeities taškas neturėtų jokio apčiuopiamo biblijinio pagrindo"; tikrasis išeities taškas šiam reikalui greičiau būtų teiginys, "kad Bažnyčia visados yra reikalinga to, kas būtų galima vadinti 'vadovybės' (Amt)".[61] Kunigas ir esąs šios būtinybės vadovauti išraiška: jis esąs seniūnas (Vorsteher) ir tuo įkūnijąs savyje vadovaujantįjį Bažnyčios pradą. Tai minėtos teologinės linkmės esminis teiginys, kuris, pirma, atjungia kunigą nuo aukos: "Kunigiškumas neprivalo būti rišamas su auka bei kultu";[62] antra, jis perkelia kunigystės esmę į vadovybę bendruomenei: "Išeities taškas naujai suvokti tarnybinę kunigystę (Amstpriestertum) slypi charizmoje vadovauti bendruomenei";[63] trečia, jis supsichologina kunigystę, paversdamas pašaukimą savotišku "religiniu gabumu", "psichine struktūra" ar "prigimtuoju polinkiu", kurie "šventimų metu esti pripažįstami bei pabrėžiami, bet ne sukuriami".[64] Todėl šiai teologijos linkmei ir pats sakramentinis kunigystės pobūdis, kurį II Vatikano Susirinkimas vadina "ypatingu ženklu" (II, 171) ir kuris, pagal Bažnyčios mokslą, yra neišnaikinamas (character indelebilis), esąs "ne kažkokia slaptinga ontologinė kokybė", bet "Faktas, kad vadovauti pašauktasis visa savo žmogiškąja egzistencija yra įimamas į šią tarnybą".[65]

Šią naujovišką kunigystės sampratą čia primename todėl, kad parodytume, jog *bendrinė pasauliškio kunigystė gali būti tinkamai suprasta, tik supratus sakramentinę pašvęstojo žmogaus kunigystę*. Jeigu sakramentinės kunigystės esmė glūdi aukojime, tai aukojimas tuomet yra kiekvienos kunigystės gimininė žymė, jungianti pasauliškį su dvasiškiu tuo, *kad* abu aukoja. Juodu skiriasi tik tuo, *ką* aukoja. Auka yra šiuo atveju ypatinga skirtis tarp abiejų šios rūšies kunigysčių. Jeigu betgi sakramentinės kunigystės esmė slypi vadovavime bendruomenei, tuomet bendri-

nės pasauliškio kunigystės iš viso negali būti, nes vadovavimas pats savimi negali būti išplėstas visiem. Visi gali aukoti, bet visi negali vadovauti, nes, esant visiem vadovais, nelieka vadovaujamųjų. Šiuo atveju kunigystė esti aprėžiama tik tam tikru asmenų skaičiumi. Apie jos išplitimą kiekviename tikinčiajame negali būti nė kalbos. Užtat priešingai W. Kasparo teigimui, esą sakramentinės kunigystės jungimas su neišdildomu sakramento pobūdžiu žmogaus būtyje yra "metafizinis klerikalizmas",[66] reikia pripažinti, kad kunigystė klerikalinė ne tada, kai ji jungiama su aukojimu, bet kaip tik tada, kai ji suvedama į vadovavimą. Aukojimas ją *jungia* su visais pakrikštytaisiais tikinčiaisiais. Tuo tarpu vadovavimas tikinčiuosius jai kaip tik *palenkia*, nesidalindamas vadovaujamąja tarnyba, kadangi ja pasidalinti iš viso negalima. Nuostabu todėl, kad minėta teologijos linkmė, smarkiai kovodama už pasauliškių teises Bažnyčioje, tuo pačiu betgi metu teigia kunigystę kaip vadovavimą, nepastebėdama, kad tuo ji pakerta pasauliškiam bet kokį anų teisių pagrindą. Pasauliškis gali juk imtis tos ar kitos bažnytinės tarnybos tik tada, kai jis yra *kunigas* bendrinės kunigystės prasme. O tai jis gali būti tik tada, kai yra *aukotojas*, nes vadovavimas kaip bendrinė kiekvieno tikinčiojo savybė yra nesusipratimas ir net loginis prieštaravimas. Tačiau tokių ligi galo neišmąstytų teorijų šiandien esama eibės. Prie jų priklauso ir sakramentinės kunigystės kaip vadovavimo bendruomenei samprata. Išvystyta ligi galo, ši samprata paverčia kunigystę sociologiniu klerikalizmu, o pasauliškį — vadovaujamuoju iš esmės. Štai kodėl mes liekame ir toliau tos pažiūros, kad *sakramentinė ir bendrinė kunigystė glūdi aukojime:* pirmoji vienkartinės Kristaus aukos nekruvinu būdu, antroji — šv. Petro minimos "dvasinės aukos" (plg. 1 Petr 2, 5).

Tačiau kas gi yra ši dvasinė auka? — Y. M. J. Congaras įspėja mus jos nesuformalinti, žodį 'dvasinis' laikant

metafora: "Šis pažyminys turi būti suprastas bibliškai, o ne metaforiškai arba grynai morališkai".[67] Bibliškai suprasta dvasinė auka reiškia *tikrą auką*, vadinasi, tam tikrą realų objektą, kuris yra pavedamas Dievui. Žodis 'dvasinis' čia tik atriboja krikščionies auką nuo izraelitų aukos, vykdytos medžiaginiu daiktu, ir perkelia ją į žmogiškai dvasinę sritį.[68] Šioje srityje pasauliškiui nėra kurio nors aprėžto obejekto, kuris aukai tiktų, o kitas netiktų, kaip tai yra buvę Izraelio aukoje ir kaip tai yra eucharistinėje dvasiškio aukoje. Kunigas aukoja ant altoriaus duoną ir vyną, virtusius Kristaus kūnu ir krauju. Tai visiškai specifinis objektas, paimtas iš ūkinės kultūros srities ir perkeistas antgamtine Viešpaties galia. Be šio objekto eucharistinė auka iš viso būtų neįmanoma. Tuo tarpu pasauliškis aukoja, kaip gražiai pastebi Y. M. J. Congaras, "kas jis yra ir ką jis turi, vistiek ar tai būtų jo gyvenimo kasdineybė, ar atsitiktinybė, ar nepaprastybė".[69] Kitaip tariant, jis aukoja ne kokį nors daiktą, esantį šalia jo, bet veiksmus bei įvykius, susijusius su juo pačiu: kiekviena pasauliškio padėtis — mokymasis, vedybos, vaikų gimimas, profesija, liga, mirtis ir tt. — yra jam aukos objektas. Bet tai daugiau negu tik gera intencija, vadinasi, grynai moralinis nusiteikimas šių padėčių atžvilgiu. Tai *pačios šios padėtys* yra padaromos aukojimo objektu. Teisingai tad Y. M. J. Congaras sako, kad "dvasinio kunigo auka yra jis pats".[70] Pasauliškio aukojimas kyla ne iš kokių specifinių daiktų ar veiksmų, bet iš pačios jo būties: *pati ši būtis yra aukojimo veiksmas, ir pačios šios būties įvykiai bei padėtys yra aukojimo objektai.* Todėl II Vatikano Susirinkimas ir sako, kad "pakrikštytieji savo atgimimu ir Šventosios Dvasios nužengimu yra pašvenčiami dvasine buveine ir šventa kunigija, kad *visais krikščionio darbais* būtų atnašaujamos dvasinės aukos... Visi Kristaus mokiniai... turi aukoti *save* kaip gyvą, šventą, Dievui patinkančią atnašą" (I, 28). *Krikščionis pasaulyje būna aukodamas.*

Ir štai, tuo, kad pasauliškis būna aukodamas, jis kaip tik ir įjungia savą būtį į Kristaus auką, nes Kristaus auka irgi yra ne koks nors priedas, atėjęs jam iš šalies daikto pavidalu, bet jo paties gyvenimas visa savo pilnatve. Kristaus auka peržengia Senojo Įstatymo aukas ir užbaigia visas kitas aukas todėl, kad ji yra nebe daiktas, bet *pats žmogus:* Kristus atidavė "pats save" (Žyd 7, 27) ir įėjo "į patį dangų" (Žyd 9, 24) ne ožių ar veršių, "bet savo krauju" (Žyd 9, 12). Iš to plaukia trys išvados: 1 Naujojoje Sandoroje nėra jokios kitos aukos, kaip tik asmuo: daiktinių aukų Krikščionybė nepažįsta; 2. Naujojoje Sandoroje yra tik viena vienintelė auka, būtent, Kristaus auka: visos kitos aukos yra tik šios vienintelės aukos išraiška; 3. Naujosios Sandoros auka nėra praėjusi, bet visados dabartinė: "Jėzus Kristus vakar ir šiandien tas pats ir per amžius" (Žyd 13, 8). Jis "turi amžiną kunigystę" ir yra "visuomet gyvas, kad mus užtartų" (Žyd 7, 24-25). Būdamas Krikštu ir Sutvirtinimu įjungtas į Kristų, pasauliškis savaime įjungia ir savo auką į Kristaus auką, nes jis taip pat aukoja ne daiktą, bet patį save įvairiose pasaulio padėtyse. Ši pasauliškio galia aukoti patį save kaip tik ir padaro jį kunigu kaip dalyviu Kristaus kunigystėje.

Jei tačiau pasauliškis yra kunigas tuo, kad aukoja, tai Y. M. J. Congaras teisingai klausia, "koks yra šios kunigystės *kultas*".[71] Sakramentinės kunigystės kultas mums yra žinomas: tai Eucharistijos šventimas arba šv. Mišios. Bet bendrinės kunigystės? "Kokiai daiktų tvarkai priklauso tikinčiųjų kunigystės kultas?".[72] Tai klausimas, likęs beveik nepastebėtas. Iš tikro betgi tik į jį atsakius, mum paaiškės, kad pasauliškio būsena yra objektyviai sakralinė, kadangi ji yra kultas, skiriamas Viešpaties garbei. O pasauliškio kunigystė turi turėti kultą, nes kitaip ji nebūtų nė kunigystė. Aukojimas, kunigystė ir kultas yra susiję vienas su kitu ne-

atskiriamai. Taip yra ne tik sakramentinėje, bet ir bendrinėje kunigystėje. Tačiau kokiu būdu?

Autoriui atrodo, kad atsakymą į šį klausimą mum teikia samarietės moters pasikalbėjimas su Kristumi. Jai paklausus, kur reikia garbinti Dievą: "šitame kalne" ar Jeruzalėje, Kristus atsakė: "Moteriške, tikėk man, ateina valanda, kada jūs nei šitame kalne, nei Jeruzalėje negarbinsite Tėvo... Ateina valanda ir dabar jau yra, kai tikri garbintojai garbins Tėvą dvasia ir tiesa" (Jn 4, 20-23). Kitaip tariant, ateina laikas, kada garbinimas nebus surištas su erdve — nei geografinės vietos ("šiame kalne"), nei pastato ("Jeruzalėje") prasme; ateina laikas, kada kultas bus grynai dvasinis. Betgi kokį kultą čia Kristus turi galvoje? Anaiptol ne sakramentinį Eucharistijos šventimą, nes Eucharistijos šventimas visados buvo susietas su tam tikra erdve. Ir pats Kristus, rengdamasis Paskutinei Vakarienei, liepė apaštalams paieškoti *buto*, kuriame galėtų "valgyti Velykų avinėlį drauge su savo mokytiniais" (Lk 22, 11). Taip pat ir pirmoji krikščionių bendruomenė, gavusi Šv. Dvasią, "laužydavo duoną tai vienuose, tai kituose *namuose*" (Apd 2, 46), o vėliau — net ir persekiojimų metu — statydinosi šiam reikalui *šventyklų*.[72a] Eucharistinis kultas, švenčiamas sakramentinio kunigo, niekados nėra *dvasinis* anų dvasinių aukų prasme, apie kurias kalba šv. Petras, o pastaruoju metu II Vatikano Susirinkimas. Eucharistinis kultas reikalauja tiek regimo medžiaginio objekto (duona ir vynas), tiek konkrečios erdvės arba šventyklos, nors ši šventykla ir būtų tik paprastas kambarys.[73]

Jeigu tad Kristus kalba apie Tėvo garbinimą "dvasia ir tiesa", tai tuo pačiu jis nurodo į *kitą kultą*, nesurištą nei su medžiaginiu objektu, nei su medžiagine vieta. Tai kultas, pateikiąs Tėvui kaip tik anas *dvasines aukas*. Tai bendrinės kunigystės arba pasauliškio kultas. Gal dėlto apie šį kultą Kristus ir kalbėjo samarietei moteriai, vadinasi, žmo-

gui, kuris nedalyvavo Izraelio kulte, "nes žydai nebendrauja su samariečiais" (Jn 4, 9). Gal čia glūdi ir giliausia prasmė tų posakių, kuriais šv. Petras apibūdina tikinčiuosius kaip šio *kitokio* kulto šventėjus: "dvasiniai namai" (dvasiškio eucharistiniam kultui reikia medžiaginių namų) arba "gyvi akmens" (negyvų akmenų reikalinga šventykla eucharistiniam kultui). Jeigu taip iš tikro yra, tuomet aiškėja, kad bendrinės kunigystės kultas nėra koks nors atskiras veiksmas, bet *nuolatinis vyksmas*: jis nėra aprėžtas laiko tarpas tai ar kitai apeigai atlikti, bet visa pasauliškio egzistencija, nukreipta tam tikra linkme. Pasauliškio kultas išplinta visoje jo būsenoje. Jo aukojimas yra jo veikla, o jo šventykla yra jo kasdiena.

Kokios tačiau konkrečios *išraiškos* įgyja šis pasauliškio kultas? — Ir į šį klausimą galime atsakyti, tik sklaidydami Kristaus auką. Kristaus auka pačia savo esme yra Tėvo garbinimas. Būdamas Tėvo "garbės atšvaita" (Žyd 1, 3), Kristus sava auka šią garbę kaip tik atspindi bei išreiškia. Taip jis pats yra kalbėjęs savo kaip Vyriausiojo Kunigo maldoje, pasibaigus Paskutinei Vakarienei: "Aš pašlovinau Tave žemėje, baigdamas darbą, kurį Tu man skyrei padaryti... Aš apreiškiau Tavo vardą žmonėm, kuriuos man davei iš pasaulio... Aš padariau jiem Tavo vardą žinomą" (Jn 17:4, 6, 26). Šis tačiau Tėvo garbinimas vyko ir tebevyksta tuo, kad *Kristus aukojasi už žmones*: "Už juos aš pasišvenčiau pats save, kad ir jie būtų pašventinti tiesoje" (Jn 17, 19). Aukojimasis už žmones buvo Kristaus būsena ne tik žemėje, bet tebėra ir danguje. Ir perkeistasis Kristus, sėdįs Tėvo dešinėje, Naujojo Testamento yra suprantamas kaip kunigas, tarpininkas, maldautojas už mūsų nuodėmes bei silpnybes. Palaimintasis jo buvimas yra kunigiškoji tarnyba (plg. Žyd 8, 6), tarpininkaujanti tarp mūsų ir Tėvo (plg. Žyd 9, 15), užjaučianti mus (plg. Žyd 4, 15), mus užtarianti (plg. Žyd

7, 25; 9, 24) ir todėl galinti "išgelbėti amžinai tuos", kurie per Kristų "artinasi į Dievą" (Žyd 7, 25). Trumpai tariant, Tėvo garbinimas Kristaus auka vyksta, tarnaujant žmonėm, pradedant kūninių negalių gydymu ir baigiant jų sutaikymu su Dievu: "Aš esu tarp jūsų kaip tas, kurs tarnauja" (Lk 22, 27).

Jeigu betgi pasauliškio auka, kaip sakyta, yra dalyvavimas Kristaus aukoje ir jeigu Kristaus auka yra tarnyba žmogui, tai savaime aišku, kad pasauliškio aukojimo arba jo kulto konkreti bei regima forma tegali būti irgi *tarnyba artimui*. Mes aukojame save Dievui tuo, kad atsidedame kitam. Tiesioginio savęs atidavimo Dievui, išskyrus kankinystę, Krikščionybėje nėra. Net ir mergystės įžadas anaiptol nėra kūninės pilnatvės (integritas carnis) paskyrimas tiesiog *Dievui* (šitokia mergystės įžado samprata būtų visiškai stabmeldiška: tik stabam reikėjo nekaltybės, kurią jie 'pasiimdavo', šventyklos kunigų padedami), bet jos apsaugojimas, kad būtų galima lengviau tarnauti artimui. *Save patį kaip auką pasauliškis neša Dievui ne savomis, bet savo artimo rankomis.* Štai kodėl tarnyba artimui yra anaiptol ne vien socialinis ar psichologinis reikalas, bet Viešpaties garbinimas giliausia šio žodžio prasme. Nes Kristus juk buvoja mažiausiame mūsų brolyje, todėl ką padarome šiam broliui, tuo pačiu padarome ir Kristui (plg. Mt 25, 40; neigiamai: Mt 25, 45), liudydami, kad esame jo mokiniai (plg. Jn 13, 35). Kadangi santykis su artimu yra pati mūsų būsena pasaulyje (Robinzonas yra ir liks utopija!), todėl ir tarnyba artimui kaip Dievo garbinimo veiksmas virsta mūsų buvimo lytimi. Mes tarnaujame artimui visur ir visados, todėl visur ir visados vykdome aną aukojimo kultą, paversdami savo gyvenimą vienu ištisu garbinimo aktu. O jei sudylame šioje tarnyboje, tai mūsų auka dar labiau įsijungia į Kristaus auką, kuris taip pat mirė už mus, "atnašavęs savo kūno dienomis su dideliu skausmu ir ašaromis prašymus ir maldavimus" (Žyd 5, 7).

Naujojoje Sandoroje turime tad dvi kunigystės rūšis: bendrinę ir sakramentinę, ir du aukojimo būdu: dvasinį ir eucharistinį. Kyla tad klausimas, kaip santykiauja viena su kita šios dvi kunigystės ir šie du aukojimo būdai. Pats klausimas yra svarbus todėl, kad pasauliškis aukoja ne tik dvasines aukas, vadinasi, savos egzistencijos veiksmus bei įvykius, bet kartu dalyvauja ir eucharistinėje aukoje — ne kaip žiūrovas, bet *kaip veikėjas*, nes eucharistinė auka yra bendruomeninė Bažnyčios auka. Būdamas gi Bažnyčios narys, pasauliškis savaime tampa ir Bažnyčios aukos teikėju. Kaip tad susijungia šie du aukojimai į vieną vienintelę Naujojo Testamento auką? Ką ir kaip vykdo pasauliškis sakramentiniame dvasiškio aukojime?

Paprastai pasauliškio kunigystė, kaip jau minėta, yra siejama ne su Eucharistijos, bet su Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentais. Y. M. J. Congaras net tvirtina, kad "niekur Naujajame Testamente nėra aiškaus nurodymo į tikinčiųjų kunigystės kulto ryšį su Eucharistija... ir su viešu Bažnyčios kultu" (p. 176) ir kad "tikinčiųjų kunigystė negali būti apibrėžta ryšium su Eucharistija".[74] Tai tiesa, jei bendrinė kunigystė yra svarstoma jos *kilmės* atžvilgiu: ji iš tikro kyla ne iš galios švęsti Eucharistiją, bet iš Krikšto bei Sutvirtinimo sakramentų. Tačiau tai netiesa, jei bendrinė kunigystė yra svarstoma *aukojimo* atžvilgiu. Šiuo atžvilgiu pasauliškio aukojimas negali stovėti *šalia* eucharistinio aukojimo ir būti nuo šiojo nepriklausomas. Juk esame sakę, kad Naujojoje Sandoroje yra tik viena auka, būtent, Kristaus auka. Tačiau Kristaus auka — tai irgi minėjome — nėra praėjusi, bet yra visados dabartinė: amžinybėje kaip paties Kristaus veiksmas, būdamas "permaldavimas už mūsų nuodėmės" (1 Jn 2, 2) Tėvo akivaizdoje; laike kaip dvasiškio veiksmas Kristaus vardu (in persona Christi) ant mūsų altorių. Tai yra viena ir ta pati auka: Eucharistijos šventimas ją tik atskleidžia laiko matmenyje. Nuosekliai

tad ir bendrinės kunigystės auka negali būti be ryšio su eucharistine auka, kadangi ana vienintelė Kristaus auka regimai kaip tik ir vyksta eucharistiniu būdu. Pasauliškio aukojimas todėl savaime įsilieja į dvasiškio aukojimą.

Kristaus auka — tiek Golgotoje ant kryžiaus, tiek amžinybėje Tėvo akivaizdoje, tiek Eucharistijoje ant mūsų altorių — yra *kosminio matmens*: ji apima visa tiek laiko, tiek erdvės atžvilgiu. Kaip pats Kristus yra kūrinijos pirmgimis, vadinasi, jos pagrindas ir tikslas, per kurį ir kuriam visa sukurta, kuriuo "visa laikosi" (Kol 1, 16-17) ir kuriame "gyvena kūniškai (vadinasi, tikroviškai, *Mc.*) visa dievystės pilnybė" (Kol 2, 9), taip ir jo auka, vykdoma išganymo dėliai, išplinta visoje kūrinijoje ir įtraukia į save visą Dievo planą, kad vestų jį atbaigos linkui. Iš išganomosios Kristaus aukos galima išsijungti tik sąmoningu bei laisvu *neigimu*, atsisakant Kristaus ir pereinant 'pasaulio kunigaikščio' pusėn. Tuo tarpu visa, kas yra geros valios, yra sykiu ir Kristaus aukos apimama. Nūn, švęsdami šią auką eucharistiškai, mes tuo pačiu sudabartiname ir jos visuotinumą: Eucharistija yra tokio pat visuotinio matmens, kaip ir Golgotos auka ar amžinasis Kristaus maldavimas danguje. Eucharistinėje liturgijoje apjungiame, kaip pastebi S. Bulgakovas, "visas būties plotmes: kosminę, antropologinę ir angeliškąją"; joje "atsiskleidžia pasaulis kaip vienybė, pasaulis sujungtas ir skubąs į vieną centrą".[75] Šitoje tad eucharistinės aukos visuotinybėje kaip tik ir telpa pasauliškio auka. Ji išsivaduoja čia iš grynai asmeninės plotmės, subendrėja, tampa visų auka ir per kunigą kaip Kristaus atstovą esti pateikiama Tėvui. Tai aiškiai moko II Vatikano Susirinkimas: "Kunigų einamąja tarnyba ta dvasinė tikinčiųjų atnaša atbaigiama, sujungiant ją su Kristaus, vienintelio tarpininko auka" (I, 172). Pasauliškio "darbai, maldos ir apaštalavimo pastangos, vedybinis ir šeiminis

gyvenimas, kasdieninis triūsas ir sielos bei kūno poilsis" tampa "Dievui patinkamomis dvasinėmis atnašomis", kurios "eucharistinės aukos metu drauge su Viešpaties Kūnu... įteikiamos Tėvui" (I, 63). Eucharistijos šventimas yra tad būdas dvasinėm pasauliškio aukom susijungti su Kristaus auka ir virsti viena vienintele Naujosios Sandoros auka. Kaip ir visur kitur, taip ir aukojime, niekas negali nueiti pas Tėvą, kaip tik per Kristų (plg. Jn 14, 6).

Jeigu pasauliškio uždavinys yra apaštalauti pasaulyje ir jeigu, kaip I IVatikano Susirinkimas sako, "apaštalavimo šaltinis ir viršūnė" yra Eucharistija (II, 178), tai dalyvavimas eucharistinėje aukoje kaip tik aną uždavinį ir atbaigia, suteikdamas jam visuotinumo ir įjungdamas jį į visą išganymo istoriją. Neveltui tad Susirinkimas ir teigia, kad "tokiu būdu ir pasauliečiai, kaip visur šventai veikią garbintojai, patį pasaulį pašvenčia Dievui" (I, 63). Aukodami savą egzistenciją su visu jos turiniu ir jungdami šią auką su visuotine bei amžina Kristaus auka Eucharistijoje, pasauliškiai iš tikro laimi kosminio matmens savai aukai ir savai sakralinei veiklai. Dalyvauti tad Eucharistijos šventime yra pasauliškiui ne tik bažnytinis įsakymas, ne tik subjektyvaus pamaldumo reikalas, bet ir jo objektyvaus uždavinio galutinis įvykdymas. *Aukojanti pasauliškio būsena konkrečiai yra Eucharistiją švenčianti būsena.* Čia ir baigiasi pasauliškio veiksena pasaulyje, pasiekdama savos viršūnės tuo, kad tampa paties Kristaus veiksena, nes "eucharistinės Duonos laužymu" mes tampame "tikrais Viešpaties Kūno dalininkais ir susieiname draugystėn su juo ir tarp savęs" (I, 21). Sykiu tačiau čia prasideda ir specifinė pasauliškio veikla Bažnyčioje, nes, priimdami "dieviškąjį gyvenimą, kurį Kristus savo žmogyste nuolatos lieja į savo Kūno narius" (II, 179), mes daromės pajėgūs ir kai kuriom savitom bažnytinėm tarnybom.

2. VEIKSENA BAŽNYČIOJE

a. Bažnytinės veiksenos pobūdis

Ligšioliniais svarstymais nuolatos pabrėžėme, kad pasauliškio būsena yra sakralinė ne todėl, kad jis gali atlikti ir kartais iš tikro atlieka tą ar kitą pareigą bažnytinėje sąrangoje, bet todėl, kad veikia *pasaulyje*, tačiau kaip Bažnyčios pašvęstasis ir pasiųstasis. Pasauliškiai "kaip gyvi Bažnyčios nariai", sako II Vatikano Susirinkimas, "yra šaukiami dirbti jos plėtimui ir nuolatiniam pašventimui": tai "yra įsijungimas į pačios Bažnyčios misiją nešti išganymą" (I, 61). Šiam uždaviniui yra šaukiami visi, "kas jie bebūtų" (t. p.), ir jie vykdo jį, rūpindamiesi "laikinaisiais dalykais" bei juos tvarkydami "pagal dieviškąjį planą" (I, 59). Todėl pasauliškio būsena pasaulyje esmėje yra *bažnytinė* būsena: tai ne kas kita, kaip Bažnyčios pašaukimo plėtimas į visas žmogiškojo gyvenimo sritis. Nuosekliai tad pasauliškis yra atsakingas už Bažnyčios pašaukimo sėkmę ar nesėkmę. "Pačia esme pasauliškį liečia visa, kas liečia ir Bažnyčią ar ką Bažnyčia pati daro. jis vis labiau įsisąmonina, kad yra giliai įsipareigojęs išganomajai Bažnyčios pasiuntinybei pasaulyje".[76] Kaip tai įvyksta, mėginome atskleisti ankstesniuose skyreliuose.

Tačiau šalia šios apskritai sakralinės pasauliškio būsenos II Vatikano Susirinkimas mini dar ir specialų jo veikimą bažnytinėje sąrangoje kaip tokioje: "Šalia šio apaštalavimo, kuriam yra skirti visi krikščionys be išimties, pasauliškiai dar gali būti įvairiais būdais pašaukti betarpiškiau bendradarbiauti su apaštalaujančia hierarchija... Juos

hierarchija gali pasitelkti atlikti dvasiniam tikslui kai kurias bažnytines funkcijas" (I, 62). Susirinkimas net mėgina išskaičiuoti, kokiom funkcijom pasauliškiai gali būti hierarchijos pasitelkti: aktyviai dalyvauti "liturginiame bendruomenės gyvenime"; uoliai įsijungti "į apaštališkuosius jos darbus"; atvesti "į Bažnyčią tuos, kurie gal būt stovi toli nuo jos"; rūpestingai padėti "perduoti Dievo žodį"; aiškinti katekizmą; prisidėti "savo patirtimi" sėkmingesnei sielovadai ir geresniam "Bažnyčios turto administravimui" (II, 145). Visi šie pasauliškio darbai yra atliekami nebe pasaulinėmis tarnybomis, bet ypatingomis pareigomis pačioje Bažnyčios sąrangoje. Tiesa, ir šiom pareigom jie yra tinkami tik todėl, kad turi bendrinę kunigystę: "Būdami Kristaus kunigo, pranašo ir karaliaus pareigų dalininkai, pasauliškiai aktyviai dalyvauja Bažnyčios gyvenime bei veikime" (I, 145). Tačiau jų veikla bažnytinėje sąrangoje jau žymiai skiriasi nuo jų veiklos pasaulyje. Abi jos yra *sakralinės*. Abi jos kyla iš Krikšto bei Sutvirtinimo sakramentų. Ir vis dėlto eiti kurią nors pareigą Bažnyčioje kaip regimoje bendruomenėje yra visai kas kita, negu eiti pasaulinę tarnybą Bažnyčios pašventimu bei pasiuntimu. Štai kodėl mum dabar ir reikia atskleisti šių ypatingų pasauliškio einamų *bažnytinių pareigų* pobūdį, kad netapatintume jų su pasaulinėmis tarnybomis, o ypač kad jose neregėtume pasauliškio pašaukimo esmės.

Būdingiausias bruožas, kuris bažnytinę pasauliškio pareigą skiria nuo pasaulinės jo tarnybos, yra *jos santykis su hierarchija*. II Vatikano Susirinkimas būdingai pastebi, kad pasauliškius "hierarchija gali *pasitelkti*", kad ji juos gali "įvairiais būdais *pašaukti*" (I, 62) šiom pareigom, kurias hierarchija jau ir taip atlieka. Pasaulinių tarnybų hierarchija nevykdo (išimtys retos ir nebūdingos). Todėl pasauliškiai jom nėra pasitelkiami ar pašaukiami, bet pasiunčiami, pašventus juos Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentais.

Kitaip sakant, *pasaulinei veiklai pasauliškis yra siunčiamas, o bažnytinei veiklai jis yra kviečiamas.* Pasiųsti reiškia nukreipti krikščionį į tokią sritį, kuri jam yra sava iš esmės ir kurioje jis todėl veikia *sava* iniciatyva ir *savu* atsakingumu. Pakviesti reiškia priimti krikščionį į tokią sritį, kuri jam pasidaro sava tik *pakvietimu* ir kurioje jis todėl veikia *kvietėjo* vadovaujamas bei apsprendžiamas. Tiesa, II Vatikano Susirinkimas pastebi, kad pasauliškiam "turi būti visur atviras kelias pagal išgales ir laiko reikalavimus aktyviai prisidėti prie išganingojo Bažnyčios darbo" (I, 62). Jis ragina hierarchiją drąsiai patikėti jiem "Bažnyčios gerovę keliančias pareigas", palikti "veikimo laisvę bei lauką", net skatinti, kad jie savanoriškai imtųsi (minėtų, *Mc.*) darbų" (I, 67). Tačiau visa tai nė kiek nekeičia šių darbų ryšio su hierarchija: *visur čia hierarchija yra sprendžiamasis veiksnys.* Tai ji atveria aną kelią; tai ji lemia anas išgales bei laiko reikalvaimus; tai ji patiki pasauliškiam tas ar kitas pareigas; tai ji galop teikia jiem, šias pareigas atliekant, daugiau ar mažiau laisvės ir nurodo jų darbo lauką. Pasauliškio tarnybos bažnytinės sąrangos rėmuose nėra ir negali būti savarankiškos, kadangi pati ši sąranga yra jos Steigėjo patikėta hierarchijai. Turėdamas bendrinę kunigystę, jis gali šioje sąrangoje mokyti, dalyvauti liturgijos šventime, vykdyti įvairius sielovados darbus (plg. II, 1d), tačiau tik tada, kai jis visiem šiem veiksmam bus hierarchijos pašauktas, pakviestas, pasitelktas. Savo prigimtimi pasauliškis *kaip pasauliškis* čion nėra pasiųstas. Jo pasiuntinybės dirva yra pasaulis, ne bažnytinė sąranga.

Užtat pasaulinėse tarnybose hierarchija pasauliškį ir apsprendžia tik pačiais bendraisiais Krikščionybės principais. Šių tarnybų neidama, hierarchija negali pasauliškiam nurodyti konkrečių veiklos būdų bei priemonių. Hierarchijos uždavinys, "kurį Kristus jai patikėjo, nepriklauso po-

litinei, ūkinei arba visuomeninei sričiai" (I, 211). Pratęsdami šiuos II Vatikano Susirinkimo žodžius, galime pastebėti, kad šis uždavinys nepriklauso nei mokslinei, nei meninei, nei techninei sričiai. Apskritai visa kultūrinė veikla, turėdama savus dėsnius ir savą vertę — apie tai kalbėjome anksčiau (plg. II, 2c)[77] — nėra hierarchijos sprendimų objektas nei dalykiškai, nei metodiškai. Tuo tarpu bažnytinė sąranga paklūsta šiam sprendimui tiek iš esmės, tiek praktiškai. Kiek pasauliškis yra nuo hierarchijos laisvas pasaulinėse tarnybose, tiek jis yra hierarchijai palenktas bažnytinėse pareigose. Jas hierarchija apsprendžia ne tik jų esmėje, bet ir jų vykdymo būde. Sakysime: pasauliškis, gavęs teisę dalinti šv. Komuniją krašte, kuriame hierarchija yra apsisprendusi už jos priėmimą burna, negali jos dėti tikinčiajam į ranką, remdamasis tuo, kad esama kraštų, kurių hierarchija Komunijos davimą į ranką yra leidusi.

Be abejo, pasauliškis, vykdąs tą ar kitą bažnytinę pareigą, nėra nesąmoningas įrankis hierarchijos rankose. II Vatikano Susirinkimas nevienoje vietoje pabrėžia, kad hierarchijos nariai mielai išklausytų pasauliškių nuomonės, "broliškai žvelgdami į jų pageidavimus" (I, 188); net popiežiaus kūrijos įstaigos turinčios stengtis "išgirsti nuomonę dorų, mokytų ir didelę patirtį turinčių pasauliškių" (I, 66). Pokalbis su pasauliškiais, tvarkant tą ar kitą bažnytinės sąrangos dalyką, yra visados naudingas ir net reikalingas. Tačiau šis pokalbis anaiptol nesiaurina hierarchijos suverenumo šioje srityje, kaip pasauliškių suverenumo pasaulinėse tarnybose nesiaurina įvairios popiežių kalbos literatūros, gamtos mokslų, filosofijos, sociologijos, valstybinės santvarkos reikalu. Nesusipratimas tad yra mėginti pasauliškius padaryti lygiateisius bažnytinės sąrangos reikaluose, pasinaudojant įvairiomis parapijų ar vyskupijų tarybomis. Visos šios tarybos yra prasmingos tik tol, kol jų nariai pasauliškiai suvokia tikrąjį savo vaidmenį, būtent, kad jie čia

yra pakviestieji, o ne pasiųstieji. Šią sąmonę peržengę ir bažnytinę sąrangą laikydami savos *pasiuntinybės* dirva, pasauliškiai pasaulina bažnytines pareigas tokia pat prasme, kokia praeityje hierarchija klerikalino pasaulines tarnybas. Pergalėję šią nelaimingą hierarchinės galios ir pasaulinės veiklos samplaiką, pasauliškiai pakartotų tą pačią klaidą, mėgindami dabar pasauliniu savo pobūdžiu įtaigoti bažnytines pareigas.

Tolimesnė būdinga pasauliškio veiksenos Bažnyčioje žymė yra ta, kad jis, eidamas bažnytines pareigas, ir toliau pasilieka *pasauliškis*, nevirsdamas dėl to net nė žemiausio rango dvasiškiu. Savo metu Y. M. J. Congaras yra pasisakęs prieš kai keno pažiūrą, esą reiktų kat. akcijos veikėjam teikti mažesniuosius šventimus (ordines minores), kad tuo būdu jų veikla būtų pažymėta oficialiu bažnytiniu ženklu.[78] Tokia praktika, pasak Congaro, liudytų, jog pasauliškis *kaip pasauliškis* yra laikomas netinkamu apaštalauti, vadinasi, vykdyti Bažnyčios pasiuntinybę pasaulyje, ir kad tik šventimai, tegu ir mažesnieji, padarytų jį šiam reikalui tinkamą.[79] Mūsų dienomis ši pažiūra ryšium su *pasaulinėmis* pasauliškio tarnybomis nebesikartoja: niekas šiandien neteigia, kad pasauliškis, apaštalaudamas pasaulinėse srityse, turėtų priimti tuos ar kitus šventimus. Tačiau ši pažiūra atsinaujina pasauliškio einamų *bažnytinių* pareigų atžvilgiu. Jau esame minėję savarankišką diakonatą, kurio veiksmai nereikalingi kunigystės šventimų, nes juos visus gali atlikti pasauliškis kaip pasauliškis, hierarchijos šiam reikalui pasitelktas. Taip pat minėjome teologinę teoriją, esą Kunigystės sakramentą būtų galima išskleisti gulstiniu būdu ir pasauliškius, einančius ryškesnes bažnytines pareigas, pašvęsti naujos rūšies dvasiškiais: seniūnais, mokytojais, pranašais ir tt (plg. II, 1c). Visos šios pažiūros ar teorijos yra ne kas kita, kaip pastanga bažnytines pareigas perimti iš pasauliškių ir vėl perkelti į

dvasiškių rankas, kuriant šiam reikalui arba naujų dvasiškių (seniūnai, mokytojai, pranašai) arba atnaujinant praktiškai dingusį kai kurių senųjų dvasiškių savarankiškumą (diakonai).

Be abejo, hierarchija galėtų visas bažnytines pareigas sudvasiškinti ir visus bažnytinius pareigūnus pašvęsti to ar kito rango dvasiškiais: šios pagrindinės teisės niekas neprivalo hierarchijai neigti. Taip yra buvę Bažnyčioje, kaip jau minėjome (plg. I ,1b), pradedant antruoju šimtmečiu, gana ilgai. Tačiau šitoks hierarchinis bažnytinių pareigų 'monopolis' visų pirma nuvertina bendrinę kunigystę, kuri tokiu atveju lieka tik metafora, nepajėgianti vykdyti savos galios praktiškai. Visokios kalbos apie pasaulišką kaip kunigą, pranašą ir karalių darosi tada tuščios, nes šis kunigas Dievo Namuose tyli, šis pranašas visą laiką sako tik 'taip', šis karalius nedalyvauja jokiame — net medžiaginiame — Bažnyčios valdyme. Žinoma, bažnytines pareigas gali eiti tik mažutė pasauliškių dalelė. Tačiau čia svarbu ne skaičius, bet pasauliškio *kaip pasauliškio* galios pripažinimas būti bažnytinėm pareigom tinkama ir be jos sudvasiškinimo. Čia svarbu, kad ir pasauliškių kaip bažnytinio luomo įnašas būtų regimas bažnytinės sąrangos reikaluose. O jei šis įnašas bažnytinių pareigų sudvasiškinimu išskiriamas, tai pasauliškio sąmonė savaime virsta menkavertybės jausmu. Tai faktas, kuris žymėjo ilgą Bažnyčios istorijos kelią ir kurį šiandien nevienas apgailestauja, nes jis yra padaręs Bažnyčiai didžiulės skriaudos, ją nuskurdindamas jos išraiškoje.

Antra, bažnytinių pareigų sudvasiškinimas atitraukia pasauliškius nuo viso, kas vyksta Bažnyčioje, paliekant jos sąrangą jos pačios likimui. Būdami praktiškai netinkami bažnytinėm pareigom, pasauliškiai savaime nesidomi nė visa bažnytine sąranga. Nūn, būdama vienos tik hierarchijos kuriama, ši sąranga, kaip liudija istorija, pamažu su-

stingsta, suformalėja, išdvasėja, apsisunkina daugybe atsitiktinybių ir galop virsta tikinčiajam tikra našta. Tai, ką Kristus kalbėjo apie Izraelio sinagogos sąrangą *kaip naštą* (plg. Mt 23, 4), tinka ir Bažnyčiai. Ir Bažnyčia nesykį "riša sunkių ir nepakeliamų naštų" (t. p.). Užuot buvusi taisoma nuolatos, bažnytinė sąranga tokiu atveju vis lūkuriuoja 'didelių reformų' meto, kuris paprastai virsta ir krizės metu, kaip tai yra atsitikę šiandien. Nes vėlyvos pataisos savaime esti pergilios ir perplačios, kas tikinčiuosiuose ir kelia nerimo bei grėsmės jausmų. O viso to galima išvengti, kai pasauliškių įnašas bažnytinėm pareigom yra aiškus; kai jie bažnytinėje sąrangoje iš tikro atlieka tai, ką leidžia bendrinė jų kunigystė; kai pasauliškis esti hierarchijos pasitelktas, bet ne į hierarchiją šventimais įjungtas. Veikdamas bažnytinėje sąrangoje, pasauliškis neprivalo netekti savo pasauliškumo, jei nenorime, kad ši sąranga būtų vienašališkai hierarchinė, kaip kad ji yra buvusi Vakarų Bažnyčioje ilgus amžius. Bažnytinė sąranga, kaip sakyta, yra dieviškosios kilmės; ji yra hierarchijai patikėta. Tačiau ji negali būti vienos hierarchijos kuriama bei vykdoma be skriaudos jai pačiai. Jei hierarchija tai daro, ji tuo rodo nepasitikėjimo Dievo tauta. Jei pasauliškiai to siekia, patys braudamiesi į hierarchijos laipsnius (pav. šiandien taip garsiai reikalaujama moters kunigystė), jie atskleidžia vidinį savo kaip pasauliškių nesubrendimą.[80] Grynai suhierarchinti bažnytines pareigas reiškia nuskurdinti Bažnyčią jos pilnatvėje, nes Bažnyčia yra ne tik hierarchija: Bažnyčia yra ir pasauliškiai.

Pasauliškio pasilikimas pasauliškiu, jam einant tą ar kitą bažnytinę pareigą, anaiptol neužtrina ir negali užtrinti skirtumo tarp dvasiškio ir pasauliškio. Šiandien teisingai sakoma, kad "Bažnyčia įstengia vykdyti savą pasiuntinybę tik visų tikinčiųjų sutarimu bei sąveika"; kad "bendrinė ir ypatingoji kunigystė reikalauja viena kitos" ir kad todėl

"pokalbis bei pasitarimas su pasauliškiu yra ne nieko nesaistanti galimybė, bet pagrindinė pasauliškio teisė".[81] Iš to betgi neplaukia išvada, kad "tuo netenka reikšmės ir ilgai buvęs griežtai vykdomas 'dvasiškio-pasauliškio' skyrimas".[82] Be abejo, reikia sutikti, kad pareigų atžvilgiu šis skyrimas iš tikro yra buvęs pergriežtas: dvasiškiai buvo prisiėmę daugybę tokių pareigų, kurias gali ir net turi atlikti pasauliškiai; sakramentinė kunigystė perplačiai buvo apjuosusi sritis, kuriose gali sėkmingai veikti ir bendrinė kunigystė. Teisinga tad teigti, kad, "užuot stačius jas vieną priešais kitą, reikia jas svarstyti funkciniame jų santykyje viena su kita; santykyje, kuriame kiekviena turi savitą uždavinį ir savitą vietą".[83] Tačiau visa tai nė kiek netemdo skirtumo tarp dvasiškio ir pasauliškio. Priešingai, *pareigų sąveika reikalauja būsenų skirtingumo;* kitaip juk nebūtų jokios sąveikos, o tik vienos ir tos pačios plotmės veikla. Sąveika atsiranda tik tada, kai veikėjai yra skirtingi sava prigimtimi, tačiau to paties tikslo vedami, susieina bendrai veiklai. Tai kaip tik ir yra su dvasiškių bei pasauliškių sąveika. Dvasiškis sava prigimtimi yra skirtingas nuo pasauliškio; abu juodu yra nepriklausomi savose srityse. Tačiau abu juodu yra tos pačios Bažnyčios nariai ir veikėjai, todėl abu yra įpareigoti vykdyti jos pasiuntinybę. Šis įpareigojimas juodu ir suveda vienybėn, anaiptol nedildydamas jų skirtingumo bei savarankiškumo. Pasauliškis nesudvasiškėja, eidamas *bažnytines* pareigas ir paklusdamas hierarchijai; dvasiškis nesupasaulėja, priimdamas *pasauliškio* patarimus ar pasinaudodamas jo patyrimu bei žiniomis ir tuo nusilenkdamas pasaulinės srities dėsniam bei vertybėm. Tai aiškiai įsisąmoninus, pasauliškio einamos pareigos bažnytinėje sąrangoje gali būti iš tikro sėkminga bendrinės ir sakramentinės kunigystės sąveika.

Pasauliškio tinkamumas bažnytinės sąrangos pareigom nėra kokia nors ypatinga malonė arba *charizma.* Tai

reikia net pabrėžti, kadangi šiandien šv. Povilo aprašytos charizmos (plg. 1 Kor 12, 1-11, 14, 1-40) yra mėginamos padaryti bažnytinės sąrangos pagrindu.[84] Taip pat nesykį bandoma ta ar kita charizma atpalaiduoti nuo hierarchijos arba laikyti ją net priešingu hierarchijai pradu, ypač vaď. mokytojų ir pranašų charizmos, kuriose, kaip minėta, įžiūrima net apaštališkoji įpėdinystė (plg. II, 1c). H. Kuengas teisingai charizmą apibrėžia, kaip "Viešpaties šauksmą, nukreiptą į atskirą asmenį, jį kviečiant ir įgalinant specialiai bendruomenės tarnybai".[85] Tačiau kaip tik todėl, kad *charizma yra šauksmas bendruomenės, o ne asmens reikalui*, ji negali, kaip tas pats Kuengas norėtų, "apimti ir peržengti hierarchijos" (t. p.). Viešpats gali vesti ypatingais, niekeno nesuvokiamais keliais atskirą asmenį, bet jis to nedaro su Bažnyčia, kadangi jis pats savo paties skleidimąsi istorijoje yra sudėjęs į savo apaštalų ir jų įpėdinių rankas. Tai jiem Kristus yra pavedęs *pašvęsti* (plg. Lk 22, 18; 1 Kor 11, 24), *valdyti* (plg. Mt 28, 18) ir *atleisti nuodėmes* (plg. Jn 22, 21-23). Tiesa, jau nuo pat pradžios Šv. Dvasia teikdavo įvairių malonių ir hierarchijai nepriklausantiem asmenim (plg. Apd 1, 13-15; 4, 31; 10, 44-46; 19, 6). Šių malonių gavusieji skelbdavo Dievo žodį (plg. Apd 4, 31), pranašaudavo, kalbėdavo kalbomis, darydavo stebuklų (plg. 1 Kor 12, 28-30). Jų pašaukimas skyrėsi nuo hierarchinio pašaukimo tuo, kad vyskupui, kunigui ar diakonui jo galia visados būdavo suteikiama rankų uždėjimu to, kuris šią galią jau turėjo, pratęsiant tuo būdu Kristaus suteiktą malonę pašvęsti, valdyti ir mokyti. Tuo tarpu charizmatinio arba asmeninio pašaukimo atveju Šv. Dvasios malonė ateidavo tiesiog, netarpininkaujant hierarchijai. Tačiau ši malonė ateidavo iš Bažnyčios kaip mistinio Kristaus kūno, kuriame slypi visos charizmos (plg. 1 Kor 12, 12-26); ji ateidavo Bažnyčios reikalui (plg. 1 Kor 14, 3-12); ji turėdavo pralaužti grynai vidinės dovanos

rėmus, nes kitaip ji būtų likusi Bažnyčia be naudos: "Tu, tiesa, gerai dėkoji, bet kitas nėra pagerinamas", sako šv. Povilas apie tuos charizmatikus, kurie kalba nesuprantamomis kalbomis (1 Kor 14, 17). Kitaip sakant, *kiekviena charizma yra apsprendžiama Bažnyčios visumos:* statyti "Dievo Bažnyčią" yra bet kurios charizmos prasmė (1 Kor 14, 4).

Nuosekliai tad charizma kaip asmens šaukimas kuriai nors bendruomenės pareigai nėra ir negali būti kažkokia funkcija šalia arba aukščiau hierarchijos. II Vatikano Susirinkimas, anaiptol neneigdamas charizmų buvimo ir jų vertės Bažnyčioje, priešingai, pripažindamas, kad jas "reikia priimti su dėkingumu ir džiaugsmu, nes jos labai pritaikytos ir naudingos Bažnyčiai", čia pat betgi pastebi, esą "sprendimas apie jų tikrumą ir deramą jomis naudojimąsi priklauso tiem, kurie Bažnyčiai vadovauja" (I, 31). Ir kitoje vietoje: "Tarp tų dovanų pirmauja malonė, duota apaštalam, kurių valdžiai pati Dvasia pajungia net charizmatikus" (I, 21). Šiais teiginiais Susirinkimas paliečia tiek charizmų tikrumą, tiek jų deramą naudojimą. Charizmų Bažnyčioje yra buvę visados. Visados yra buvę asmenų, kurie šiuo ar kitu būdu teikdavo Bažnyčiai patarimų, peikdavo jos ydas, skelbdavo naujų maldingumo lyčių. Tačiau Bažnyčia niekad šių asmenų veiklos nestatydavo toje pačioje plotmėje su hierarchine veikla. Kartais ji šią charizmatinę veiklą pripažindavo: tai jos tikrumo mastas; kartais atmesdavo ir net paneigdavo: tai jos netikrumo mastas. Nes charizma gali būti Šv. Dvasios dovana, bet ji gali būti ir įsivaizdavimas, įsikalbėjimas, žmogiškasis putlumas ir net psichinė nenormalybė. Todėl kiekvienas, kuris *pats save* laiko charizmatiku ir reikalauja savam žodžiui ypatingo dėmesio, o savai veiklai vietos bažnytinėje sąrangoje, turi būti sutiktas ypatingai kritiškai. Štai kodėl ir pasauliškiai, kurie rengiasi eiti tas ar kitas bažnytines tarnybas,

privalo remtis ne charizmomis, bet gera savo valia ir hierarchijos pakvietimu. Charizmų šaukimasis, kaip tai šiandien girdėti nevieno teologo raštuose, pasauliškiam neteikia nieko gero, nes pastumia juos į morališkai ar net psichiškai įtartinųjų rangą. Bažnytinės pareigos, be abejo, reikalauja Viešpaties malonės, kaip ir bet kuris kitas žmogiškasi veiksmas, kaip ir visos pasaulinės tarnybos. Tačiau ši malonė nėra specifinė, o bendra Dievo pagalba, kad žmogus gerai atliktų tai, kam hierarchija jį yra pasitelkusi. Ko hierarchija nekviečia, tas pasilieka pasaulinėje srityje kaip tikrosios savo pasiuntinybės plotmėje.

b. Nusilenkimas Bažnyčios autoritetui

Teigdami, kad pasauliškis bažnytines pareigas — priešingai pasaulinėm tarnybom — vykdo *kaip pasitelktasis*, vadinasi, ne savo, bet hierarchijos iniciatyva, mes tuo pačiu palietėme autoriteto klausimą dvasiškio atžvilgiu ir paklusimą šiam autoritetui pasauliškio atžvilgiu. Tai klausimai, kuriuos šiandien yra ištikusi krizė — gal net labiau, negu kuriuos kitus. Todėl, norėdami tinkamai susivokti autoriteto ir klusnumo santykiuose bažnytinėje srityje, turime truputį atidžiau pasklaidyti šiuo̍du Bažnyčios pradu, kadangi juodu yra dabar gerokai aptemdinti įvairių prietarų, nesusipratimų ir net klaidų.

Visų pirma bažnytinis autoritetas šiandien yra pasidaręs vienas iš labiausiai ginčijamų ir net niegiamų klausimų. Daug kur jausti "nemalonus jausmas (Unbehagen)" bažnytinės vadovybės atžvilgiu, prasiveržiąs "nedrausmingumu bei maištavimu"; [86] "autoriteto tvirtumas yra ne tik praktiškai išjudintas, bet ir teoriškai pasidaręs netikras"; [87] nupopiežinimas ir nuklerikalinimas, vykdant bažnytinį au-

toritetą" yra padaromas programa, pagal kurią turinti būti kuriama bažnytinė ateities santvarka;[88] "dažnai gausus pasauliškių dalyvavimas sinoduose gali būti vertinamas kaip beklasės bažnytinės bendruomenės pradžia"; "nuostatas, kad vyskupas savoje diecezijoje yra vienintelis įstatymdavys, turi būti laikomas pasenusiu: įstatymus leidžią veiksmai reikalauja demokratinės nuomonės ir daugumos"; "teologam turi būti pripažinta teisė griebtis kiekvieno klausimo, jokio sprendimo nelaikyti galutiniu bei nepralenkiamu, naujiem aiškinimam ieškoti tolygios kalbinės išraiškos";[98] "hierarchinės tarnybos (Aemter) turi būti vykdomos tik aprėžtą laiką, neišskiriant nė popiežiaus tarnybos"; "autoriteto nešėjai turi duoti savo žodžių ir darbų apyskaitą"; "autoriteto vykdymas turi būti subendruomenintas, įvedant pasipriešinimo bei veto teisę"; reikią kontroliuoti hierarchus, "ar susitarimai yra jų laikomi ir nutarimai vykdomi".[90] Visi šie teigimai, nurodymai, pasiūlymai, reikalavimai yra ne kas kita, kaip ano "nemalonaus jausmo" proveržos, mėginančios arba pakeisti bažnytinio autoriteto pobūdį arba jį net visiškai paneigti.

Keičiant bažnytinio autoriteto pobūdį, visų pirma pasisiūlo mintis *sutapatinti jį su asmeniniu šventumu:* autoritetas kyląs ne iš einamos tarnybos, o iš asmeninio tobulumo. Tai mintis, kuri šiandien darosi vis ryškesnė — gal ne tiek pačioje teologijoje, kiek įvairių sąjūdžių praktikose, nukreiptose prieš tuos hierarchus, kurių dabarties gyvenime esama silpnybių ar klaidų arba kurie praeityje klaidų yra padarę ir todėl dabar esą netinkami savai tarnybai (šia logika remiantis, Saulius niekados nebūtų galėjęs tapti apaštalu Povilu arba būtų turėjęs atsistatydinti). "Avinėlis be kliaudos" (Iš 12, 5) yra hierarcho idealas mūsų dienomis. Ši mintis betgi nėra nauja. Vakarų Bažnyčioje ji buvo prasiveržusi ištisu sąjūdžiu 12-13 šimt. įtakoje. Joachimo iš Fiore (1131-1202) raštų, skelbusių, esą jau pri-

artėjęs trečiasis Testamentas arba trečioji Sandora: Senasis Testamentas buvęs Dievo Tėvo apsireiškimas, Naujasis Testamentas — Dievo Sūnaus, o dabar atėjęs Šv. Dvasios apsireiškimo metas, turįs sukurti grynai dvasinę Bažnyčią (ecclesia spiritualis) be hierarchijos, be įstatymų, be sakramentų, be kulto, valdomą neturto, taikos ir meilės dvasios. Tokios naujos Bažnyčios pradžia turėję būti 1260 metai. Šių išmonių šalininkai bei platintojai buvo: pranciškonai *spiritualai*, įvairių rūšių *apostolikai* (apostolici), *fraticelliai* (broleliai) ir iš dalies moterų *beginių* sąjūdis.[91] Visiem šiem svaičiotojam būdinga žymė, pasak Y. M. J. Congaro, buvusi sąjauka (confusion) tarp autoriteto ir asmeninio gyvenimo šventumo".[92] — Rytų, pirmoje eilėje rusų, Bažnyčioje ši sąjauka išėjo aikštėn dvasiniame rusų inteligentijos atgimime (prieš I pasaulinį karą), kuris, N. Berdjaevo liudijimu, stipriai domėjosi religija, tačiau kuriam neturėjo jokios reikšmės nei oficiali teologija, nei hierarchija. Šis sąjūdis rėmėsi rusų starcų (sterec) tradicijomis, kur autoritetas kaip tik buvo sujungtas su asmeninio gyvenimo tobulumu: starcas kaip vienuolis turėjo didžiulės įtakos tiek pačiame vienuolyne, tiek už jo sienų, tačiau ne sava tarnyba — jis paprastai nebuvo nei viršininkas, nei tuo labiau vyskupas, — bet sava išmintimi, įgyta ilgomis asketinėmis pratybomis.[93]

Neigiant bažnytinį autoritetą jo esmėje, paprastai šaukiamasi Bažnyčios *kaip meilės bendruomenės*. Kadangi Kristus Paskutinės Vakarienės metu ypatingai stipriai pabrėžė meilę kaip savo mokinių ženklą: "Iš to visi pažins, kad jūs mano mokiniai, jei turėsite meilę vienas kito" (Jn 13, 35), tai manoma, esą meilė išskirianti bet kokį autoritetą, nes 'meilės autoriteto' nėra ir negalį būti: niekas negalįs būti įsakytas arba įpareigotas *mylėti*. Meilė yra laisvas atsivėrimas kitam ir kito įėmimas į savą egzistenciją. Štai kodėl M. J. Gillou, kalbėdamas apie stačiatikių 'so-

bornostj' ir protestantų 'communio', pastebi, kad "viduje Communio kaip broliškumo paslapties visados yra buvęs autoritetinio prado neigimas": stačiatikiai atmetę ir tebeatmetą popiežiaus primatą, protestantai — iš viso hierarchiją.[94] Šį neigimą turi galvoje ir pop. Pijus XII, apgailėmas "pavojingą klaidą tų, kurie svajoja apie savo pačių išgalvotą Bažnyčią, būtent: tik meile paremtą ir tik meile išlaikomą draugiją, kuriai jie — su tam tikra panieka — pastato priešais kitą, save besivadinančią teisės Bažnyčią".[95] Šią priešingybę popiežius tačiau aiškiai paneigia: "Negali būti jokio realaus priešingumo ar prieštaravimo tarp neregimos Šv. Dvasios pasiuntinybės ir tarp teisėtai iš Kristaus gautų ganyti ir mokyti pareigų" (t. p.). Kitaip sakant, *negali būti priešingybės ar prieštaravimo tarp meilės ir autoriteto*. Mūsų dienomis betgi šis skirtumas yra įtaigojamas, tuo būdu autoriteto krizę tik didinant.

Tačiau net ir tie, kurie bažnytinį autoritetą pripažįsta, taip pat nesykį iškreipia jo pobūdį arba klaidingai teigia jo reikalą. Sakysime: A. Heisingas, buvęs vienos vokiečių beneditinų vienuolijos abatas, vėliau išstojęs ir atsisakęs kunigystės, pasiteisindamas, esą jis anaiptol neneigiąs hierarchinio autoriteto, rašo: "Kiekvienas žmogiškasis sambūris reikalauja autoriteto. Kas galioja kėgliais žaidimo klubui, sporto draugijai, profesinei sąjungai, savaime galioja ir Bažnyčiai. Kiekviena bendrija gali būti bei veikti tik tada, kai ji autoritetą paverčia save pačią laikančiu pradu. Pati žmogiškoji būklė (conditio humana), virtusi bendruomenine, slepia savyje autoriteto sukūrimą".[96] Šie teiginiai yra betgi teisingi tik tuo atveju, kai autoritetas yra pragmatinis pradas, kai jis yra paskesnis už į bendriją susibūrusius narius ir kai jis neliečia žmogaus sąžinės. A. Heisingo parinkti pavyzdžiai yra šia prasme gana būdingi. Klubai, draugijos, sąjungos ugdo autoritetą tik tam, kad palaikytų savą veiklą: kas nors turi juk šią veiklą tvarky-

ti ir jai vadovauti. Visų šių bendrijų autoritetas yra išplauka iš jų susikūrimo: jis atsiranda, tik atskiriem asmenim susiėjus į vienį, todėl yra bent prigimtimi vėlesnis (natura posterius), negu jos pačios. Galop visų jų autoritetas neįpareigoja ir negali įpareigoti žmogaus sąžinės: kiekvienas gali iš šių bendrijų išstoti, priešintis jų nutarimam, nesusikirsdamas su sava sąžine ir todėl nenusidėdamas. Ir taip yra ne tik su dirbtinėmis bendrijomis. kaip A. Heisingo minėtosios, bet ir su prigimtosiomis, kaip šeima ar valstybė. Ir jų autoritetas nėra pirmesnis už jas pačias; ir jis įpareigoja sąžinę tik ten, kur yra išraiška Dievo įsakymų, vadinasi, kur kalba ne pats iš savęs; ir jis — ypač valstybės autoritetas — yra daugiau ar mažiau sugyvenimo reikalui, vadinasi, pragmatinio pobūdžio. Jeigu tad šių bendrijų autoritetas yra palyginamas su Bažnyčios autoritetu, tai šis yra ne tik suprofaninamas, bet ir iškreipiamas pačioje jo esmėje. Nes Bažnyčia nėra nei dirbtinė, nei prigimtoji bendrija. Štai kodėl H. Bachtas, fundamentinės teologijos profesorius vienoje vokiečių jėzuitų kolegijoje, atsakydamas į A. Heisingo teiginius, pastebi, esą lygiagretė tarp profaninių sambūrių ir Bažnyčios tik nurodo, kad "kiekviena bendruomenė reikalinga autoriteto", tačiau anaiptol nenušviečia, "kokios rūšies šis autoritetas yra ir kaip giliai bei toli siekia jo galia".[97] O tai kaip tik ir yra svarbiausia, norint suprasti bažnytinio autoriteto esmę bei prasmę.

Bažnyča skiriasi nuo kiekvienos prigimtinės ar dirbtinės bendruomenės visų pirma tuo, kad *ji yra pirmesnė už savo narius*; pirmesnė todėl, kad ji yra ne žmonių sambūris, bet Dievo ir žmogaus sąjunga. Ši sąjunga yra ir Bažnyčios pagrindas ir jos tikslas, vadinasi, ir protologinė ir eschatologinė. Ji yra Bažnyčios *pagrindas*, nes Bažnyčia prasidėjo Logos įsikūnijimu, prisiimant jam žmogiškąją prigimtį ir tuo sujungiant su Dievu kiekvieną, kiek jis yra

žmogiškosios prigimties nešėjas: Bažnyčiai priklauso visi, kurie savo asmeniniu sprendimu nėra jos kaip sąjungos su Dievu paneigę.[98] Ši sąjunga yra kartu betgi ir Bažnyčios *tikslas*, t. y. turi eschatologinio pobūdžio, nes Kristaus įsikūnijimas žmogiškojoje prigimtyje turi virsti *regima* visų bei kiekvieno sąjunga su Dievu perkeistosios būsenos pavidalu. Tai, kas pirmuoju Kristaus atėjimu buvo pradėta, sujungiant žmogiškąją *prigimtį* su Dievu, bus antruoju Kristaus atėjimu atbaigta, sujungiant žmogiškuosius *asmenis* su Dievu; asmenis, kurie nebus Kristaus sava valia paneigę. Kiekvienu atveju Bažnyčios istorijoje nuo įsikūnijimo ligi antrojo atėjimo skleidžiasi Dievo ir žmogaus sąjunga kaip vidinis jos buvimo pradas, ankstesnis už bet kurį jos narį. Kviesdamasis apaštalus (plg. Mt 4, 18-22), Kristus tuo nesukūrė Bažnyčios, bet ją *jau esančią* plėtė: jis šaukė Simoną ir Andriejų, Jokūbą ir Joną į jau atėjusią Dievo karalystę, kad jie būtų "žmonių žvejai" (Mt 4, 19), vadinasi, kad jie šią karalystę plėstų istorijoje. Bažnyčia nėra suma, kurią sudaro susiėję asmens;[99] ji auga ne iš viršaus, gausėjant skaičiui, bet iš vidaus, gausėjant malonei.

Šis Bažnyčios pobūdis apsprendžia ir jos autoriteto pobūdį. Bažnyčios ir autoriteto santykį mėgina išreikšti dvi formulos, deja, abi vienašališkos. Devynioliktojo šimtmečio viduryje (1853) A. Chomjakovas, žinomas rusų teologas pasauliškis, atsakydamas į F. P. Guizot teiginį "Bažnyčia yra autoritetas", rašė: "Ne, Bažnyčia nėra autoritetas, kaip Dievas ne autoritetas, kaip Kristus ne autoritetas, nes autoritetas yra mum kažkas viršinio. Ne autoritetas, sakau, bet tiesa".[100] Lygiai po šimto metų (1953) Y. M. J. Congaras, kritikuodamas Chomjakovo iškeltą ir stačiatikiuose įsistiprinusią 'sobornostj' idėją, pastebi: "Bažnyčioje esama ne tik tiesos, bet ir autoriteto. Štai ko nesuvokė religinė slavofilų 'sonbornostj' filosofija".[101] Trumpai tariant, pasak Chomjakovo, Bažnyčia yra ne autoritetas, bet tiesa;

pasak Congaro, Bažnyčia yra ne tik tiesa, bet ir autoritetas. Abiem šiom formulom yra bendras autoriteto ir tiesos *perskyrimas*. Chomjakovui Bažnyčia nėra autoritetas todėl, kad ji yra tiesa: čia tiesa negali pakelti autoriteto. Congarui Bažnyčia yra ir autoritetas ir tiesa: čia tiesa stovi šalia autoriteto. Kiekvienu atveju neregėti vidinio ryšio tarp Bažnyčios kaip tiesos ir Bažnyčios kaip autoriteto. Kiekvienu atveju lieka neatsakyti klausimai: ar galima tiesa be autoriteto, ir ar galimas autoritetas šalia tiesos?

Kad Bažnyčia yra tiesa, to neneigia niekas, kas Bažnyčiai priklauso. Kitaip, kam gi jai priklausytų? Tačiau Bažnyčia, kaip jau nesykį minėta, giliausia savo prigimtimi yra ne kas kita, kaip Kristus istorijoje. Betgi Kristus apie save yra pasakęs, kad jis yra ir tiesa ir valdovas, kuriam "duota visa valdžia danguje ir žemėje" (Mt 28, 18): jis valdo kūriniją tuo, kad yra tiesa; jis ją ir išgano, kad yra tiesa; jį atmesti reiškia atmesti tiesą ir tuo pačiu būti nuteistam: "Kas mane niekina ir nepriima mano žodžių, turi savo teisėją; žodžiai, kuriuos aš kalbėjau, teis jį paskučiausią dieną" (Jn 12, 48). Klydo tad A. Chomjakovas, manydamas, kad Kristus, būdamas tiesa, negali būti autoritetas. Priešingai, *tiesa kaip tik reiškiasi autoritetiniu būdu*, nes ji yra nelygstama; ji reikalauja jai nusilenkti ir teisia tą, kuris ją pažeidžia. Tačiau klysta ir Y. M. J. Congaras, manydamas, kad autoritetas gali būti šalia tiesos. *Autoritetas, neatremtas į tiesą, yra nuožmumas.* Kristus graso teismu nepriimantiem jo žodžių ne todėl, kad tai *jo* žodžiai, bet todėl, kad šie žodžiai yra *tiesa:* "Nes ne aš pats iš savęs kalbėjau. Tėvas, kuris mane siuntė, man davė paliepimą, ką turiu sakyti ir ką skelbti" (Jn 12, 49). Kas kalba pats iš savęs, negalėdamas laiduoti, kad jo žodžiai tiesa, tas nėra ir negali būti nė autoritetas. Kitaip tariant, Kristus yra autoritetas todėl, kad jis yra tiesa. Argi tad kitoks gali būti ir Bažnyčios autoritetas? Būdama Kristus istorijoje,

Bažnyčia kalba ne iš savęs, bet iš Kristaus kaip tiesos: ji kalba autoritetingai, nes skelbia tiesą; ji reikalauja jai paklusti, nes to reikalauja pati tiesa. *Bažnytinis autoritetas yra tiesos autoritetas.* Todėl jis yra ne formalinis: "*aš* sakau"; bet materialinis: "aš *tiesą* sakau". Kam pavesta tiesą skelbti, tam duota ir galia ją saugoti įsakomuoju bei baudžiamuoju būdu, kaip ir pats Kristus tai yra daręs, kalbėdamas apie teismą pasauliui, kuris įvyks ne tik laikų pabaigoje (plg. Mt 25, 31-46), bet vyksta jau ir dabar (plg. Jn 12, 31).

Čia aiškėja ir autoriteto santykis su asmeninio gyvenimo tobulumu. Gera, jei šiuodu pradu susijungia. Kristuje tokia sąjunga buvo tobula. Galbūt todėl šiandien jos trokštama ir Bažnyčioje. "Šiandien autoritetas vis labiau kyla iš pasitikėjimo, vadinasi, iš dorinės įtikinančios galios, kuri spinduliuoja morale paremtų ir į žmonių santykius nukreiptų laimėjimų įtaką".[102] Tą patį pastebi ir A. Paškus: "Dvasiškių užimamoji vieta prarado moralinę magiką, automatiškai laiduojančią tikinčiųjų paklusnumą. Kunigiška apikaklė, juodas, raudonas ar violetinis apdaras jiem jau nebeimponuoja... Bet kai dvasiško luomo atstovą lydi kilnios būdo savybės, stiprus charakteris, pavyzdingas gyvenimas, sugebėjimas vadovauti, meilė ir pagarba žmonėm, tuomet žmonės kunigišką autoritetą mielai pripažįsta".[103] Šie teiginiai yra visiškai teisingi *psichologiniu* atžvilgiu: tiesa, virtusi skelbėjo gyvenimu, yra lengviau įtikima. Tačiau šie teiginiai yra neteisingi Bažnyčios autoriteto *esmės* atžvilgiu, nes ši esmė yra ne moralinė, bet ontologinė, vadinasi, ne subjektyvi, bet objektyvi. Skirtumą tarp objektyvaus skelbimo turinio ir subjektyvaus skelbėjo gyvenimo yra daręs jau ir pats Kristus, kalbėdamas apie Rašto žinovus: "Visa, ką tik jie jum sako, laikykite ir darykite; bet nesielkite taip, kaip jie elgiasi" (Mt 23, 3). Sinagogos atstovai savo skelbimą irgi ėmė ne iš savęs: jie skelbė ob-

jektyvų Dievo apreiškimą, todėl net ir Kristaus mokiniai turėjo šio skelbimo klausyti bei jį vykdyti. Kadangi tačiau anie skelbėjai subjektyviai negyveno pagal apreiškimą — "jie sako ir nedaro" (Mt 23, 3), — todėl jie nebuvo *dorinis* pavyzdys kitiem. Tikintieji privalėjo klausyti jų *žodžių*, nes šie žodžiai buvo ne Rašto žinovų, bet Viešpaties žodžiai; tačiau jie neprivalėjo sekti jų *elgesiu*, kuris buvo jų pačių ir dažnai net nutolęs nuo Dievo apreikštosios tiesos, kaip tai Kristus parodė įvairiais pavyzdžiais iš farizejų gyvenimo (plg. Mt 23, 4-7).

Tai reiškia, kad *subejktyvus bažnytinio hierarcho gyvenimas — nei šventas, nei nevykęs — neįtaigoja jo autoritetinės galios esmės, nes ši galia yra ne jo paties, bet Kristaus galia, perteikta šventimų metu.* Autoriteto atžvilgiu hierarchas veikia taip lygiai Kristaus vardu (in persona Christi), kaip ir sakramentų atžvilgiu. Kaip dvasiškis konsekruoja duoną ir vyną, atleidžia nuodėmes, teikia Ligonių sakramentą ne savo vardu ir ne iš savo tobulybės, taip lygiai jis moko bei valdo taip pat ne iš savęs, bet iš Bažnyčios kaip istorijoje besiskleidžiančio Kristaus. Teisingai tad V. Solovjovas vadina dvasiškius, "pradedant papratu kunigu ir baigiant popiežiumi", socialinės visumos arba "visuotinės Bažnyčios organais", kurių kiekvienas, "aukštesniojo pašvęstas ir paskirtas, vykdo šioje visumoje tam tiktą tarnybą".[104] Gali šis organas, kasdieniškai kalbant, būti sveikas ar ligūstas, pati jam pavesta pareiga objektyviniu savo pobūdžiu, savo galia ir savo saistomumu tikinčiųjų atžvilgiu nepriklauso nuo organo subjektyvios būklės.

Tai labai gražiai viename savo pamoksle vyskupo šventimų proga yra išdėstęs šv. Augustinas. Aiškindamas šv. Povilo pastabą Timotiejui, "kas trokšta vyskupo pareigų, trokšta gero darbo" (1 Tim 3, 1), Augustinas kelia klausimą, "kas daryti, jei bendruomenė gauna blogą vyskupą?" Tada, moko Augustinas, žmonės turį pasitikėti Die-

vu: “Dėkite savo viltis ne į mus, ne į žmones. Vis tiek, ar esame geri ar blogi, mes esame *tarnai*”, vadinasi, “dalinamė Kristų, kad jis tektų jum. Jis bus mūsų tarnybos teisėjas. Nes jei vyskupas yra vagis, jis tau niekad iš šios sakyklos neskelbs: Vok! bet visados įsakys: Nevok! Nes tai jis ėmė iš Viešpaties sandėlio... Jis tau skelbs: nevok, nesvetimoteriauk, nežudyk; jis tau skelbs pagal Dievą... O jei jis pats to nedaro, kas tau rūpi? Tavo Viešpats ir Dievas yra Kristus”.[105] Šiuo pavyzdžiu šv. Augustinas labai aiškiai skiria hierarchinę galią nuo asmeninio tobulumo. Hierarchinė galia skelbia tai, ką ji yra ėmusi “iš Viešpaties sandėlio”, todėl jos skelbimas yra įpareigojantis ir tuo atveju, kai pats skelbėjas Viešpaties turto nepuoselėja. Dėl to tikintiesiem nėra jokio nuostolio, nes jų Viešpats ir Dievas yra ne hierarchas, bet Kristus: tai jį skelbia ir blogas hierarchas, tai jį jis ateidina į krikščionių sielą. Jeigu tad šiandien, kaip sakyta, bažnytinis autoritetas esti tapatinamas su dvasiškio asmeniniu tobulumu, tai tuo tik parodoma, kiek dar nesubrendę yra mūsų meto krikščionys, jog jie nepajėgia skirti objektyvios hierarcho galios, kuri esmėje yra Kristaus galia, nuo subjektyvaus hierarcho tobulumo, kuris yra asmeninių pastangų vaisius, kaip ir kiekvieno kito tikinčiojo.

Jei tad Bažnyčioje esama autoriteto, tai jis visados turi būti suprastas kaip Kristaus autoritetas, nes Kristus savos galios nepaliko hierarchijai ta prasme, tarsi pats būtų pasitraukęs iš Bažnyčios (ekleziologinis deizmas). Priešingai, Bažnyčia visados yra Kristaus Bažnyčia, kurioje jis visados yra dabartinis: tai jis pašvenčia, tai jis moko, tai jis valdo. Hierarchija yra ne Kristaus autoriteto paveldėtoja, tarsi Kristus būtų praėjęs, bet *hierarchija yra Kristaus autoriteto regimybė*. Betgi tai kaip tik ir apsprendžia bažnytinio autoriteto *vykdymą* kasdienoje. Nors Bažnyčios autoritetas yra dieviškas, tačiau jis gali būti vykdomas tik žmogiškai. Žmo-

giškumas autoriteto vykdyme yra tas pat, kas daiktiškumas (vanduo, aliejus, duona, vynas, mostai, žodžiai) sakramentų teikime: *jis yra reikšmuo*, kuris dieviškumą neša ir į jį nurodo. Iš to plaukia išvada, kad bažnytinio autoriteto vykdymas privalo būti toks, jog jis iš tikro būtų Kristaus galios reikšmuo, vadinasi, kad žmogiškąja savo puse jis valdantį Kristų ne aptemdintų ar net pridengtų, bet jį apreikštų ir į jį nurodytų. Kitaip tariant, žmogiškasis dieviškojo autoriteto vykdymas turi būti dieviškosios šio autoriteto kilmės bei esmės liudijimas. Iš hierarchų žodžio, vis tiek ar jis būtų skelbimas, ar įsakymas, ar pabarimas, turi byloti Kristus — ir tai taip, jog būtų regima bei jaučiama, kad hierarcho asmuo čia pasitraukia, užleisdamas vietą Viešpačiui. O tai, autoriaus pažiūra, pasiekiama trimis autoriteto vykdymo savybėmis: aiškumu, kuklumu ir broliškumu.

Aiškumas, vykdant bažnytinį autoritetą, yra reikalingas todėl, kad šis autoritetas, būdamas dieviškasis, įpareigoja žmogaus sąžinę. Tai vienintelis autoritetas, turįs tokios galios. Visi kiti autoritetai — tėvai, viršininkai, valdovai — tokios galios neturi: jų įsakymai įpareigoja sąžinę tik tuo atveju, jei yra išraiška arba Dievo arba prigimtojo įstatymo reikalavimų. Nes joks žmogus *kaip žmogus* kito žmogaus sąžinės įpareigoti negali. Tačiau kaip tik todėl bažnytinio autoriteto vykdymas ir turi būti aiškus šia prasme. Hierarchai neturi skelbti hipotezių, savų pažiūrų, klaidos galimybę slepiančių reikalavimų ar nurodymų, neapibrėžę aiškiai šitokio skelbimo *pobūdžio*. Kitaip sakant, jie turi aiškiai pažymėti, kad tai arba hipotezė, arba asmeninė nuomonė, arba netikras dalykas, vadinasi, sąžinės neįpareigojąs, o skelbiamas tik kaip patarimas bei gairė susivokti — daugiau nieko. Jei hierarchai to nedaro, o neaiškius, ar netikrus, ar asmeninius dalykus pridengia bažnytinės tarnybos skraiste, jie nusižengia savo autoriteto

dieviškumui. Kitoje vietoje autorius jau yra minėjęs,[106] esą hierarchija turėtų atidžiau sekti šv. Povilu, kuris savą patarimą aiškiai skyrė nuo Dievo įsakymo: "Ne Viešpats, aš sakau" (1 Kor 7, 12) ir "Įsakau ne aš, bet Viešpats" (1 Kor 7, 10) — šioje skirtybėje kaip tik ir glūdi bažnytinio autoriteto aiškumas, praktiškai jį vykdant. *Kaip tiesos autoritetas, bažnytinis autoritetas niekad neprivalo būti sujauktas su tuo, kas tiesos nelaiduoja.* Galimybė klysti išskiria sąžinės įpareigojimą, o tuo pačiu ir dieviškumą. Be abejo, hierarchai, kaip ir kiekvienas kitas tikintysis, turi teisės skelbti ir savas pažiūras, ir įvairias hipotezes, ir duoti patarimų net labai konkrečiais dalykais. Tačiau šiuo atveju jie kalba bei veikia ne Kristaus galia, bet sava žmogiškąja išmintimi, kurios žodis, tykomas galimybės klysti, kaip tik todėl sąžinės ir nesaisto. Tikslingiausia todėl būtų, jei hierarchai visiem šiem sąžinės neįpareigojantiem dalykam naudotų ne mokomosios bei valdomosios galios lytis — pamokslus, ganytojinius laiškus, enciklikas, — o asmeninio pasisakymo pavidalus bei priemones: knygas, straipsnius, paskaitas. Tuomet jau iš anksto būtų aišku, kokios rūšies yra šis skelbimas ir kokio autoriteto jis turi.

Kuklumas savaime kyla iš tarnybinio Bažnyčios pobūdžio. Kaip Kristus pasaulin "atėjo, ne kad jam tarnautų, bet kad pats tarnautų" (Mt 20, 28), taip ir Bažnyčia, būdama Kristus istorijoje, pratęsia šį tarnavimą į visas praktinio gyvenimo sritis. Tiek sakramentų teikimas, tiek Viešpaties žodžio skelbimas, tiek valdymas yra *tarnybiniai* veiksmai. Tarnybinio tad pobūdžio turi ir bažnytinis autoritetas. Todėl jis ir negali būti siejamas su putlumu, jį vykdant, nes putlumas yra profaninės garbės — dažniausia netikros — išraiška. Putlumas apreiškia ne Kristų, bet hierarchą kaip žmogų. Todėl II Vatikano Susirinkimas ir skelbia, kad "Bažnyčia, nors savo uždaviniui atlikti yra reikalinga žmogiškųjų priemonių, nėra tam, kad ieškotų že-

miškos garbės, bet tam, kad savo pačios pavyzdžiu skleistų nusižeminimą ir savęs išsižadėjimą" (I, 24). O niekur kitur nusižeminimo bei savęs išsižadėjimo negalima taip ryškiai parodyti, kap vykdant autoritetą. Šiuo atžvilgiu hierarchija yra padariusi istorijoje didelių klaidų, kurios šiandien virsta panieka net ir ženklų, rodomų *dieviškajai* autoriteto galiai, kaip: kreipiniai 'šventenybė', 'ekscelencija'; liturginiai drabužiai; padoresnis dvasiškijos pragyvenimas ir tt. Nes panieka sukelia panieką. Kas yra putlus, tas niekina artimąjį, o paniekintasis pradeda savo ruožtu niekinti putlųjį. Hierarchiniam autoritetui vykdyti putlumas yra didžiausia kliūtis. Kiekvienas tikinčiųjų skundo ar prašymo nepaisymas, kiekvienas apkaltintojo neišklausymas, kiekvienas norinčiojo pasitarti nepriėmimas pažeidžia *tarnybinį* autoriteto pobūdį ir Kristaus nusižeminimą aptemdo žmogiškosios puikybės šešėliu. Kuklumas yra vienintelis būdas padaryti hierarchinį autoriteto vykdymą Kristaus autoriteto reikšmenimi arba, kaip šiandien įprasta sakyti, sakramentu.

Broliškumas, vykdant bažnytinį autoritetą, turi ryšio tiek su aiškumu, tiek su kuklumu. Aiškumas reikalauja, kad hierarchas savo asmens kaip žmogaus neiškeltų ant dieviškojo pastovo, bet įsijungtų į visų tikinčiųjų plotmę tada, kai kalba kaip paprastas tikintysis. Kuklumas reikalauja, kad hierarchas savo autoriteto kasdienybėje nesijaustų tarsi viršininkas, o tikinčiųjų nelaikytų valdiniais, nes tai profaninės kategorijos, negalinčios virsti Kristaus kaip tiesos regimybe arba reikšmenimi. Užtat Kristus ir draudė savo mokiniam vadintis 'rabbi', 'tėvais', 'mokytojais', nes "vienas jūsų Tėvas, kurs yra danguje" ir "vienas jūsų Mokytojas — Kristus" (Mt 23, 9-10), "o jūs visi broliai" (23, 8). Tai aiškus nurodymas, kaip Bažnyčios autoriteto nešėjai turi santykiauti su visais kitais. Bažnyčios istorijoje įsitvirtinę hierarchų titulai 'šventenybė', 'ekscelencija',

'tėvas' nėra Kristaus nurodymo paneigimas tik tuo atveju, jei jie išreiškia ne žmogiškąjį kėlimąsi, bet dalyvavimą Kristaus kaip mokytojo, kaip gerojo ganytojo ir valdovo galioje. Šis gi dalyvavimas anaiptol neiškelia hierarcho kaip žmogaus aukščiau kitų tikinčiųjų kaip žmonių. Kaip Kristus nevadino ir nelaikė savo mokinių tarnais, bet *bičiuliais* (plg. Jn 15, 14-15), taip ir hierarchas, vykdydamas Kristaus autoritetą, nepaverčia tikinčiųjų valdiniais ar tarnais. "Bažnyčios autoritetas", gražiai pastebi A. Muelleris, "yra broliškasis autoritetas; jis nekuria išaukštintųjų ir nusilenkusiųjų rango; jis yra vykdomas tarp brolių, vadinasi, esmėje lygiųjų; jis yra ženklas, nurodąs į aukštesnį Tėvo ir Mokytojo autoritetą".[107] Turėdami vieną Tėvą ir vieną Mokytoją, visi esame broliai ir mokiniai. O jei kai kuriem iš jų tenka prabilti į kitus ano vieno Tėvo ir vieno Mokytojo vardu bei galia, tai tas anaiptol nenaikina pačių bylojančiųjų broliškumo. Bažnytinis autoritetas, kap sakyta, gali būti vykdomas tik žmogiškai, nors esmėje jis yra dieviškas. Žmogiškumas Bažnyčioje betgi privalo būti apsprendžiamas ne valdovo-valdinio, bet brolio-brolio santykiu. Nuosekliai tad tik broliškumas, vykdant bažnytinį autoritetą, gali būti šiojo reikšmuo arba sakramentas. Tai neturi betgi nieko bendro su šiandien taip įkyriai reikalaujamu Bažnyčios demokratėjimu, nes *demokratijoje kaip tik nėra brolio-brolio santykio:* demokratinėje sąrangoje žmonės santykiauja vienas su kitu ne kaip brolis su broliu, bet kaip vienos partijos ar grupės narys su priešingos partijos ar grupės nariu. Brolio-brolio santykis yra visados asmeninis, tuo tarpu nario-nario santykis visados yra visuomeninis, todėl ir negali būti perkeltas į hierarcho santykį su tikinčiuoju. Hierarchas santykiauja su tikinčiaisiais ne kaip valdančiosios grupės narys su valdomąja opozicine grupe, bet kaip Kristaus, mūsų Bičiulio, regimybė su savais broliais, jam pavestais ganyti ir išganyti.

Bažnytinio autoriteto esmė ir jo vykdymo savybės atskleidžia mum ir *klusnumo* prasmę Bažnyčioje, kas šiandien ypač reikalinga, nes "autoriteto krizės metu ir klusnumas nėra ypatingai mėgiama dorybė", pastebi T. Govaart-Halkes.[108] Aukščiau minėtas tikinčiųjų ir net kunigų maištavimas prieš hierarchiją kaip tik ir yra šios dabar taip nemėgstamos dorybės neigiama išraiška. Tačiau visa tai turi ryšio su autoriteto vykdymu. Juk autoritetas ir klusnumas yra santykinės sąvokos. Jos apsprendžia viena kitą. Kur autoritetas yra valdoviškas, ten klusnumas yra vergiškas; kur autoritetas yra broliškas, ten ir klusnumas yra broliškas. Ir štai, istorinės autoriteto iškrypos kaip tik ir sukūrė neklusnumo ir net maišto nuotaiką Bažnyčioje. Ilgus amžius bažnytinis autoritetas buvo vykdomas valdoviškai ar viršininkiškai; ilgus amžius jis buvo ryškiai formalinio ir todėl pasaulinio pobūdžio, aptemdžiusio dieviškąjį jo tiesos pobūdį įvairiais profaniniais pavidalais, kurie, be abejo, rodė jo galią, tačiau vargu ar buvo jo sakramentas, vadinasi, Kristaus autoriteto reikšmuo. Užtat dabar ir reikalaujama išryškinti kaip tik šį reikšmeninį autoriteto pobūdį, tuo pačiu išryškinant ir bažnytinio klusnumo pobūdį. "Mum reikia teisingos ir drąsios bažnytinio klusnumo interpretacijos".[109]

Artinantis prie šios interpretacijos, tenka visų pirma pastebėti, kad čia kalbame tik apie *pasauliškio* klusnumą hierarchijai, nes jo klusnumas yra visiškai kitos rūšies, negu kunigo savam vyskupui ar vienuolio savam vyresniajam. Kunigas, kaip jau aukščiau minėta (plg. I, 1b), yra vyskupo tęsinys, todėl jis veikia ne savarankiškai, o vyskupo jam suteikta galia, teise ir paskirtimi. Todėl vyskupo valia — net ir bažnytinės organizacijos reikaluose — kunigui paprastai yra įsakymas: tuo kunigai, kaip sako II Vatikano Susirinkimas, vyskupą "perkelia į atskiras vietos tikinčiųjų bendruomenes" (I, 56), nes bet koks pašventimo,

mokymo ir valdymo darbas šiose bendruomenėse gali būti vykdomas tik ryšium su vyskupu. Todėl nepaisant kai kurių dabartinių pastangų, aiškiai regimų tam tikrose kunigų grupėse bei sambūriuose, atpalaiduoti kunigą nuo vyskupo ir padaryti jį savarankišką tikinčiųjų bendruomenės seniūną, galioja II Vatikano Ssuirinkimo nuostatas: "Kunigai... savo galia priklauso nuo vyskupų" (I, 54). Todėl kunigo klusnumas vyskupui yra savos galios palenkimas vyskupo galiai; tai jausmas, kad kunigiškoji galia yra vyskupiškosios galios buvojimas kunigo veiksmuose. Trumpai tariant, *kunigo klusnumas yra jo veiksenos palenkimas vyskupui.* — Vienuolio klusnumas yra jo įžadų pasėka. Darydamas klusnumo įžadą, vienuolis atsisako apipavidalinti savą egzistenciją pagal savo valią, sudėdamas šį apipavidalinimą į rankas vyresniojo, kuriame jis regi bylojantį Dievą. Vienuolio egzistencija virsta vienuolijos regulos objektyvacija. Nusilenkdamas šiai regulai, kurią konkrečiu atveju interpretuoja vyresnysis, vienuolis kaip tik ir vykdo klusnumo įžadą. Vienuolio klusnumas todėl yra žymiai gilesnis, negu kunigo. Kunigas yra klusnus savam vyskupui tik sava veikla, bet ne sava egzistecija; tuo tarpu vienuolis yra klusnus savam vyresniajam tiek sava veikla, tiek sava egzistencija. Vienuolio klusnumas yra eschatologinis ženklas tos būsenos, kurioje Dievas bus visa visame.

Pasauliškio klusnumas yra *padalintas*, kaip padalinta yra ir visa jo būsena. Pasauliškis juk veikia pasaulyje. Bet jis gali veikti ir Bažnyčioje. Abi šios veiksenos yra visai kitos rūšies, todėl ir jų santykis su hierarchija yra kitoks.

Eidamas pasaulines tarnybas, pasauliškis jas eina taip pat dvejopu atžvilgiu: *kaip tikintysis* ir *kaip žinovas.* Kaip tikintysis jis yra palenktas hierarchijai visu plotu. Kadangi tačiau hierarchija, kaip sakyta, nesikiša į pasaulines sritis tiesioginiu būdu, neteikdama pasauliškiui kaip žinovui spe-

cialių nurodymų, o tik skelbdama bendrus tikėjimo ir dorovės dėsnius, todėl pasauliškis sava veiksena pasaulyje ir nėra hierarchijai palenktas. Jis pats čia turi susivokti ir savai veiklai pritaikyti tai, ką hierarchija skelbia visom veiklom. Pasaulinių tarnybų atžvilgiu pasauliškis yra laisvas bei savarankiškas, kadangi pačios šios tarnybos yra nuo hierarchijos nepriklausomos. Bet kaip tik todėl pasauliškis turi savo veikloje jaustis atsakingas bei pilnametis, kad galėtų bendrus tikėjimo bei dorovės dėsnius specifikuoti bei taikinti. Ir juo labiau hierarchija susilaiko nuo konkrečių nurodymų pasaulinėm tarnybom, juo didesnis atsakingumas gula ant pasauliškio pečių. Ar pasauliškis iš tikro yra subrendęs, pasirodo ne tiek tuo, kad jis sugeba vykdyti tą ar kitą bažnytinę pareigą (pav. paskaityti maldų šv. Mišių metu), kiek tuo, kad jis sąmoningai bei atsakingai pritaiko hierarchijos skelbiamus bendrus tikėjimo bei dorovės dėsnius *savai* tarnybai, palenkdamas tuo ją Kristui ir ją pašvęsdamas. Pasauliškio klusnumas pasaulinėse tarnybose yra tad palankus jo nusiteikimas būti atidžiam hierarchijos skelbimui ir savarankiškai taikyti šį skelbimą savai sričiai. Tai ne viršinis nusilenkimas įsakymui, bet *vidinis paklusimas tikėjimui.* Tai ne tikėjimo pastatymas kaip vienos srities šalia daugybės kitų sričių, bet jo vykdymas kaip visas sritis perskverbiančiojo prado.

Visai kitoks yra pasauliškio klusnumas tada, kai jis hierarchijos pasitalkinamas tai ar kitai bažnytinei pareigai: mokyti, dalyvauti liturgijoje, padėti sielovadoje, tvarkyti bažnytinės bendruomenės reikalus ir tt. Šiuo atveju pasauliškis virsta vyskupo padėjėju ir įrankiu, kaip II Vatikano Susirinkimas vadina ir kunigus (Plg. I, 56); vyskupo todėl, kad be vyskupo žinios bei įgaliojimo pasauliškis bažnytinių pareigų eiti negali. Jo veikla čia užtat ir pasidaro panaši į kunigo veiklą. Skirtumas tik tas, kad kunigas yra šiai veiklai pašvęstas, o pasauliškis — pasitelktas. Pa-

sauliškis lieka pasauliškis, eidamas net ir tokias bažnytines pareigas, kaip pamokslų sakymas, komunijos dalinimas, katechizavimas ar krikštijimas. Būdamas pasitelktas, pasauliškis gali nuo einamų pareigų kiekvieną kartą atsisakyti. Bet jis gali būti nuo jų kiekvieną kartą ir atleistas. Tačiau kol jis bažnytines pareigas eina, tol privalo nusilenkti vyskupui taip lygiai, kaip jam nusilenkia ir kunigas. Kitaip tariant, *pasauliškio klusnumas hierarchijai bažnytinėje veiksenoje yra tiesioginis ir visiškas.* Jei kuris vyskupo nuostatas pasauliškiui nepatinka, jis gali nuo einamos pareigos atsisakyti, bet jis negali jos apipavidalinti, laužydamas vyskupo nuostatą. Be abejo, pasauliškių iniciatyva ir čia yra būtina bei sveikintina, kaip tai pabrėžia II Vatikano Susirinkimas (plg. I, 67). Tačiau ši iniciatyva turi būti broliškai pateikta vyskupui ir jo priimta, nes tik "iš šio draugiško santykiavimo", pasak II Vatikano Susirinkimo, "reikia laukti daug naudos Bažnyčiai" (t. p.). Kas sava iniciatyva atsipalaiduoja nuo hierarchijos arba jai net priešinasi, tas nesuvokia savo veiklos prasmės Bažnyčioje.

Su klusnumu siejasi *pagarba*: pagarba yra dorinė klusnumo lytis, nes klusnumas be pagarbos yra dirbtinis nusilenkimas, žeminąs žmogaus vertę. Tačiau šiandien, apsilpus bažnytinio autoriteto sąmonei, savaime silpsta ir pagarba dvasiškijai. Net ir patys dvasiškiai bei teologai jiem rodomos pagarbos ženklus — žiedo ar rankos bučiavimą, kepurės nukėlimą, nusilenkimą ir tt. — aiškina kaip "mitologinius įvaizdžius, kurie reiškia senovės dievų pasiuntinius" arba kaip ligūstas tikinčiųjų apraiškas regėti dvasiškyje "ypatingą Dievo buvojimo sudabartinimą".[110] Šiandien tyčiojamasi iš Kunigystės sakramento 'neišdildomo ženklo', padarančio dvasiškį skirtingą nuo pasauliškio; iš džiaugsmo, regint popiežių nešiojamame soste arba šv. Petro bazilikos balkone; iš vyskupų ir prelatų titulų; iš primicijų iškilmių ir apskritai iš visos tos sakralinės nuotaikos, ku-

ria tikintieji vis dar palydi dvasiškijos pasirodymą viešumoje.[111] Atrodo, kad teologai nebesugeba suvokti, kame slypi pasauliškio pagarba dvasiškiui, ir kad bendra mūsų dienų nepagarba žmogui yra pasidariusi sava ir dvasiškiam: nenorėdami gerbti, jie nenori būti nė gerbiami.

Pagarba dvasiškiui yra pagarba Viešpaties pašauktajam, nes "Dievas pasirenka žmones hierarchinei Kristaus kunigystei ir teikia jiem reikiamų dovanų bei padeda savo malone", skelbia II Vatikano Susirinkimas (II, 97). *Kunigystė nėra amatas, bet pašaukimas* tikrąja šio žodžio prasme — pagal Kristaus žodžius: "Aš jus išsirinkau iš pasaulio" (Jn 15, 19). Kristaus išsirinkimas yra visai kas kita, negu, sakysime, hierarchijos pasitelkimas. Kristaus išsirinkimas yra paženklinimas Kunigystės sakramentu, virsdamas amžina išsirinktojo savybe, įgalinančia jį veikti Kristaus vardu. Be abejo, ir kiti sakramentai, ypač Krikštas ir Sutvirtinimas, įjungia tikintįjį į Kristų. Tačiau kiti sakramentai yra *visiem*; jie apreiškia bendrąjį žmonių pašaukimą išganyman. Tačiau tarp šių visų esama nedidelio būrelio, kuris šaukiamas ypatingai, kad skleistų istorijoje Kristų Atpirkėją, jo vardu bei galia dalindamas jo paliktas šiam reikalui priemones. Kunigystės sakramentas išskiria šį būrį iš visumos ir pastato jį šios visumos priekyje; išskiria ypatingu būdu, nes perveda į viešąją plotmę. Kunigystės sakramentas yra juk ne asmeniniam tobulumui, bet objektyviai visos Bažnyčios tarnybai. Nuosekliai tad ir pagarba, pasauliškio reiškiama dvasiškiui, yra pagarba šiai įasmenintai objektyviai tarnybai, tuo viešai ją pripažįstant kaip vadovaujamąją. Pagerbdamas dvasiškį, pasauliškis pagerbia ne Petrą ar Joną, bet Kristaus išsirinktąjį ir sakramentu pažymėtąjį žmogų, kuris atpirkimo istorijoje vykdo ypatingą uždavinį Kristaus vardu. Giliausia tad prasme *dvasiškio pagarba yra atperkamojo Kristaus žygio pagarba;* žygio, kuris viešumoje kaip tik ir prasidėjo dvylikos pašaukimu (plg.

Mt 4, 18-22). Dvasiškių pašventimas skleidžia šį pašaukimą istorijoje, o pasauliškių pagarba šį skleidimą regimai jungia su Kristaus išsirinkimu. Tai džiaugsmas, kad Kristaus žodžiai prie Galilejos jūros "Eikite paskui mane" (Mt 4, 19) niekad istorijoje nenutyla; kad jie vis esti išgirstami ir kad tuo Kristaus išsirinktųjų būrelis niekados nesutirpsta — net ir sunkiausių Bažnyčiai amžių metu. Kaip tik todėl pagarba dvasiškiui — kaip ir klusnumas hierarchijai — nepriklauso nuo asmeninio dvasiškijos šventumo, nes kunigo tarnyba ir jo nešiojamas sieloje sakramentinis ženklas nėra *jo* tobulybės pasėkos. Tai grynai objektyvūs dalykai, objektyviai ir gerbiami. Kaip net ir neverčiausias kunigas nenustoja galios švęsti Eucharistiją, taip lygiai jis dėl savo ydų ar silpnybių nenustoja nė pagarbos. Pagarba dvasiškiui visados yra prasminga ir aktuali, nepaisant dvasiškių gyvenimo būdo prastėjimo bei jų artėjimo prie pasauliškių gyvenimo. Šis prastėjimas ir artėjimas pagarbos ne tik nemažina, bet ją dar pagilina bei sustiprina.

c. *Dalyvavimas pagrindinėse Bažnyčios pareigose*

Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentai įgalina pasaulišką dalyvauti visose pagrindinėse Bažnyčios pareigose: pašventime, valdyme ir mokyme. Tačiau šis dalyvavimas kiekvienai pareigai yra vis kitoks tiek sava apimtimi, tiek ta reikšme, kurios šiandien laukiama iš pasauliškio veiklos Bažnyčioje. Apie kiekvieną tad šią pareigą ryšium su pasauliškio veiksena ir reikia dabar tarti keletą žodžių.

Dalyvavimas *pašventime* išsisemia pasauliškio galia teikti du sakramentu: Krikšto ir Moterystės. Pasauliškio — vyro ar moters — suteiktas Krikštas, atliktas pagal Bažnyčios nustatytą formą, yra tikras kiekvienu atveju. Tik tvar-

kos dėliai pageidaujama, kad krikštytų dvasiškiai — kunigai ar diakonai — ir kad todėl pasauliškių krikštijimas apsirėžtų bėdos atvejais. Reikia betgi manyti, kad tose šalyse, kur dvasiškių maža, krikštijamoji pasauliškių galia savaime išsiplės ir paprastiem atvejam, nes krikštyti nėra reikalinga hierarchijos leidimo nei įgaliojimo. Todėl yra tikras pasauliškių nesubrendimo bei nesąmoningumo ženklas, kai jie, būdami arba ištremti iš savo tėvynės, pav. Sibiran, arba išsisklaidę misijų kraštuose, ištisus mėnesius ar net metus nekrikštija savo vaikų, laukdami, kol atvyks kunigas ir juos pakrikštys. Tas pat tinka ir Moterystės sakramentui. Šio sakramento teikėjai, pasak Bažnyčios mokslo, yra patys jaunavedžiai. Dvasiškis čia yra tik viešas liudytojas, kad jaunavedžiai šį sakramentą vienas kitam yra *tikrai* suteikę. Todėl ir šiuo atveju nėra reikalo laukti kunigo, kur jo normaliai nėra. Jau ir dabar galioją Bažnyčios įstatymai pripažįsta teisę susituokti be kunigo tiktai dviejų liudytojų akivaizdoje, jei 'be didelių sunkenybių" negalima pasiekti dvasiškio ir jei tokia būklė, "protingai svarstant, truksianti vieną mėnesį" (CIC, ca. 1098, 1). Reikia tik stebėtis, kodėl kunigai pasauliškiam viso to neišaiškina ir tuo jų neparuošia tremties ar išsisklaidymo atvejam.

Visai kitaip yra su Eucharistijos šventimu: galios konsekruoti duoną ir vyną pasauliškis neturi *jokiu atveju.* Jo dalyvavimas Dievo žodžio liturgijoje yra anaiptol ne eucharistinės galios apraiška, o tik jo įnašas šiai liturgijai apipavidalinti. Kadangi Eucharistija yra vieša Bažnyčios auka, todėl įvairūs jos nariai gali įvairiai dalyvauti šios aukos iškilmėse, vykdydami atskiras jų dalis. Pasauliškiai tai dabar ir daro, skaitydami lekciją, tikinčiųjų maldą, giedodami ir tt. Pati betgi auka yra teikiama *tiktai kunigo* Kristaus vardu. Šiandien vis labiau įsigalįs paprotys leisti pasauliškiam — vyram ir moterim — dalinti šv. Komuniją yra grynai techninis dalykas, neturįs nieko bendro su pašvenčiamąja galia.

Bet štai, dabartinėje teologijoje yra keliamas klausimas, ar *bėdos atveju,* sakysime: persekiojimų metu ištrėmus ar išžudžius visą kurio nors krašto dvasiškiją, negalėtų pasauliškis švęsti Eucharistijos, nes kitaip tikinčiųjų bendruomenė liktų gal net dešimtmečiam, kaip Kinijoje 1723 ir 1784 m., be eucharistinės aukos.[112] Tokio atvejo aiškinimasis mūsų amžiuje nėra grynai teorinis. Plintant komunizmui pasaulyje, yra visiškai įsivaizduojama, kad ištisi kraštai, o gal net ir kontinentai, galėtų likti be dvasiškijos. Ir vis dėlto net ir tokiu atveju vargu ar būtų galima teologiškai pagrįsti, kad pasauliškis *kaip pasauliškis* būtų tinkamas (capax) konsekruoti duoną ir vyną: jo būsenoje šios galios nebūtų galima rasti. Tačiau tokiu atveju — tai autoriaus hipotezė — būtų, atrodo, įmanoma, kad tikinčiųjų bendruomenė kaip vietinė Bažnyčia, suformuota, pagal II Vatikano mokslą, "visuotinės Bažnyčios pavyzdžiu" (I, 46), galėtų iš savęs kaip Dievo Tautos *kildinti hierarchiją,* būtent: išrinkdama ir rankų uždėjimu pašvęsdama vyskupą. O šis vyskupas tada jau švęstų Eucharistiją — ne kaip pasauliškis, bet kaip dvasiškis, gavęs sakramentinę galią —tik ne per atskirą pašvęstąjį asmenį, kaip normaliu atveju, bet per bažnytinę bendruomenę, vadinasi, iš Bažnyčios kaip to paties šaltinio, tik kitu būdu. Be abejo, tai tik hipotezė. Bet ji siūlosi bėdos atvejui todėl, kad panašų bėdos atvejį pergyveno Vakarų Bažnyčia trijų popiežių metu, kai Konstancos Susirinkimas (1447) du popiežiu privertė atsistatydinti, trečiąjį atstatydino ir išrinkdino naują. Tai nebuvo episkopato iškilimas viršum primato. Tai buvo tik, susidarius nebeišbrendamai padėčiai, primato, *glūdinčio pačioje Bažnyčioje,* apreiškimas vienkartiniu veiksmu: išrinkimo akimirką Susirinkimas nusilenkė išrinktajam popiežiui. Tokia pat panašybė būtų ir tuo atveju, jei vietinė Bažnyčia, netekusi hierarchijos, ją kildintų išrinkimu ir

rankų uždėjimu: šią akimirką tikintieji taip pat nusilenktų ir paklustų išrinktajam bei pašvęstajam.

Visa tai betgi neturi nieko bendro su *atskiro* pasauliškio kaip pasauliškio eucharistine galia: tokios galios jis neturi net nė bėdos atveju. Klaida tad manyti esą "bėdos metu, kai nėra jokio kunigo ar kai kunigas negali ilgą laiką atvykti, tikinčiųjų bendruomenė galėtų švęsti Eucharistiją, vadovaujama *pasauliškio*... Kodėl, sakysime, šeimos tėvas negalėtų būti šio sakramento vykdytojas?".[113] Ši prielaida pamiršta *bendruomeninį* Eucharistijos pobūdį — tiek jos kaip aukos, tiek tos galios, kuria ji yra aukojama. O joks asmuo — nei šeimos tėvas, nei mokytojas, nei valsčiaus raštininkas — šios galios neturi, jeigu ji jam *Bažnyčios* nėra duota. Jis turi pirma ją *gauti* — normaliu atveju iš vyskupo, bėdos atveju (pagal autoriaus hipotezę) iš pačios Bažnyčios per vietinę tikinčiųjų bendruomenę, o tik *paskui* Eucharistiją švęsti.

Toks pat nesusipratimas glūdi ir pažiūroje, esą bėdos atveju pasauliškis galėtų teikti nuodėmių atleidimą. Šios nuomonės buvo šv. Tomas Akvinietis (plg. S. Th., Supl 8, 2). Atrodo, kad tai turi galvoje ir P. Celiešius, sakydamas, esą pasauliškiai "gali teikti tik du sakramentu, išimtinais atvejais tris".[114] Tačiau nodėmių atleidimas *bėdos atveju*, pagal Bažnyčios mokslą, yra *nereikalingas* ne tik pasauliškio, bet net nė kunigo: tobulas gailestis, kuriam pakanka vieno atodūsio, atstato nusidėjėlio santykį su Dievu. Kokios prasmės tad čia turėtų pasauliškio 'išrišimas'? Ir kuo tokią galią būtų galima pagrįsti? Sakramentų srityje pasauliškis yra ir pasilieka tik Krikšto ir Moterystės rėmuose.

Dar siauresnės apimties ir mažesnės reikšmės yra pasauliškio dalyvavimas bažnytinėje *valdymo* pareigoje arba vad. jurisdikcijoje. Valdymas Bažnyčioje yra taip lygiai dieviškosios kilmės kaip ir pašventimas bei mokymas (plg.

Mt 28, 18-20). Todėl jis buvo krikščionių bendruomenėje vykdomas iš pat pradžios: visa Apaštalų Darbų knyga yra ne tik Evangelijos plitimo, bet ir jurisdikcijos ryškėjimo vaizdas (plg. Apd 4, 24-36; 6, 1-6; 14, 22; 15, 5-29; 20, 17-31). Teisingai tad pastebi Y. M. J. Congaras, kad "idėja grynai charizminio valdymo, buvusio pradžioje, yra tikra išmonė, nepažįstanti nei tekstų (Naujojo Testamento, *Mc.)*, nei žmogiškojo sambūvio".[115] Ir vis dėlto valdymas nestovi toje pačioje išganymo plotmėje kaip pašventimas ir mokymas. Nors valdomoji galia ir yra dieviškosios kilmės, tačiau ji liečia daugiau *organizacinį* Bažnyčios pavidalą ir todėl esti stipriai įtaigojama istorinių veiksnių bei sąrangų. Dieviškoji Bažnyčios teisė tik pasako, *kad* Bažnyčia gali bei turi valdyti. Bet ji nepasako, *kaip* ji gali bei turi valdyti. Šisai 'kaip' visados yra jau žmogaus padaras, vadinasi, istorinis, todėl reliatyvus, galįs kisti, būti iškreiptas ir net piktnaudžiojamas, kas Bažnyčios istorijoje ir yra nesykį pasitaikę. Vad. 'Vakarų schizma', trukusi beveik 70 metų (1378-1447), kai Bažnyčią valdė tuo pačiu metu trys popiežiai, kiekvienas telkdami aplink save savo šalininkus ir ekskomunikuodami savo priešininkus, yra ryškiausias tokio piktnaudžiojimo bei iškrypimo pavyzdys visuotinio valdymo srityje. O vietinių bei dalinių iškrypimų esama eibės. Be to, valdomieji Bažnyčios veiksmai nestiprina krikščioniui tikėjimo, kaip mokymas, ir neteikia jam malonės, kaip pašventimas. Todėl esmėje Bažnyčia vykdo savą pasiuntinybę pasaulyje mažiau valdymu, o daugiau mokymu bei pašventimu; sakysime, visos pasaulinės tarnybos nepriklauso Bažnyčios jurisdicijai, tačiau jos yra prieinamos Bažnyčios mokymui bei pašventimui. Štai kodėl Y. M. J. Congaras ir sako, kad Bažnyčia veikia "aukščiausiu laipsniu savo kunigyste, kuri visados aukoja, pašvenčia, užtaria, laimina, atitiesia ir palaiko tūkstančius gerų darbų"; ji "veikia malda ir užtarimu, iš kurių niekas nėra išskiriamas".[116]

Pašvenčiamosios ir mokomosios veiklos šviesoje valdomoji Bažnyčios funkcija nublunka.

Tai šiandien vis labiau įsisąmoninama ir todėl mėginama šią funkciją ne tik suprastinti, bet ir sumažinti ligi būtino jos kiekio, kadangi perdidelis jurisdikcijos išplėtimas gimdo *farizejinę moralę*: manyti esant išteisintam, vykdant įstatymus (plg. Lk 18, 11-12). Farizejinė moralė anaiptol nėra veidmainiška, kaip įprasta manyti; *farizejinė moralė yra ta, kuri žmogui diegia šventumo sąmonę, užuot diegusi jam nuodėmingumo sąmonę*. Žmogus tampa farizejumi tada, kai pats apie save sako: "Aš ne toks kaip kiti žmonės: plėšikai, neteisūs, svetimoteriai" (Lk 18, 11). Jis *iš tikro* ir yra ne toks, nes laiko įstatymus ir todėl jaučiasi esąs išteisintas.[117] Tačiau šis išteisinimas yra atremtas ne į Viešpaties pasigailėjimą ryšium su visuotinės nuodėmės būkle, bet į sąžiningą įstatymų vykdymą. Ir juo daugiau Bažnyčia, kaip ir Izraelio sinagoga, įstatymų leidžia, apipindama jais visą žmogaus kasdienybę, juo farizejinės moralės pavojus didėja: tasai, kuris šiuos įstatymus stropiai saugo, pradeda savaime jaustis esąs "ne toks, kaip kiti". Čia tad ir slypi valdymo tragika: *juo daugiau valdymo, juo mažiau krikščioniškojo tobulumo*, kadangi tobulumas esti pasiekiamas ne įstatymais, o nuodėmingo sąmonės įžvelgimu ir nuolatiniu maldavimu: "Dieve, būk gailestingas man, nusidėjėliui" (Lk 18, 13). Valdomoji pareiga, be abejo, turi būti Bažnyčios vykdoma. Bet jos vykdytojai visados turi atsiminti, kad tai pavojingiausia, išganymui nereikšmingiausia ir todėl tik bendriem bei būtiniem dalykam taikytina pareiga. Žemiškųjų istorinių valdymo lyčių prisiėmimas — vistiek ar tai būtų monarchinės, ar demokratinės, ar totalistinės lytys — paverčia bažnytinį valdymą ana nepakeliama našta, kurią taip aštriai yra peikęs Kristus (plg. Mt 23, 4), kadangi ji užrakina "žmonėm dangaus karalystę" (Mt 23, 13).

Šitoks bažnytinės valdomosios pareigos pobūdis apsprendžia ir pasauliškio dalyvavimą joje. *Iš savęs pasauliškis jokios jurisdikcijos neturi*, nes jos jam neteikia nei Krikštas, nei Sutvirtinimas. Būdami, kaip sakėme, skirti visiem, šie sakramentai savaime išskiria valdymą bei vadovavimą, nes valdyti gali tik *kai kurie*. O šiuos 'kai kuriuos', išskiria iš visų tikinčiųjų Kunigystės sakramentas. Kitaip tariant, valdomoji arba jurisdikcinė galia yra esmingai susijusi su kunigyste, kurios sakramentinės pilnybės nešėjas yra vyskupas, o jurisdikcinės pilnybės — popiežius. Tai reiškia: valdomoji galia sklinda Bažnyčioje ne iš apačios, kaip demokratinėje valstybėje, bet iš viršaus: iš vyskupo (kartu su popiežiumi) į kunigus ir į visus kitus, jo pasitelktuosius. Valdomoji vyskupo galia yra *tiesioginė;* vyskupas nėra popiežiaus vikaras arba įgaliotinis; jis turi, kaip moko II Vatikano Susirinkimas, "savo galią" (I, 52). Popiežius kaip jursidikcinė pilnybė gali tvarkyti tik "jos naudojimą", žiūrėdamas "Bažnyčios arba visų tikinčiųjų naudos" (I, 53), kadangi vyskupas yra episkopato kolegijos narys, o ši kolegija "turi galią tik drauge su popiežiumi" (I, 44). Pasauliškis irgi gali būti šios galios dalyvis, bet tik vyskupui ar popiežiui jos suteikus. Jis, kaip ir kunigas, jurisdikcijos atžvilgiu yra grynas įgaliotinis. Teisingai tad pasauliškio jursidikciją apibūdina P. Celiešius: "Reikalui esant, tam tikri pasauliškiai gali būti kooptuoti į hierarchijos rangą (hierarchiją čia reikia suprasti tik valdymo prasme, *Mc.*), reikalui praėjus, jie gali būti vėl atleisti".[118] Jokios teisės į šį kooptavimą pasauliškis reikšti negali. Čia jis yra tik pagalbininkas, patikėtinis, pasikviestasis; čia jo galia yra tik laikinė, netiesioginė, todėl nesavarankiška. Istorijoie žinoma karalių bei kunigaikščių užmačia valdyti Bažnyčią, remiantis *pasaulinio* valdoviškumo pagrindu, yra buvusi stabmeldybės liekana, kai valstybės valdovas buvęs kartu ir aukščiausiasis kunigas. Reikia todėl tik

džiaugtis, kad su šia liekana Bažnyčia yra aštriai kovojusi ir galop ją nugalėjusi.

Bet štai, ši liekana atgyja mūsų laikais nauju būdu. Įsitvirtinus pasaulyje demokratinei sampratai, esą valdomoji galia slypinti tautoje, bandoma dabar šią galią ir Bažnyčioje kildinti iš Dievo Tautos: "Bažnyčia yra hierarchiškai sutvarkyta. Bet į hierarchiją žiūrėti ir ją suprasti galime tik Dievo Tautos (Kristaus Kūno) perspektyvoje, o ne priešingai".[119] A. Rubikas įžvalgiai pastebi, kad "istorijos bėgyje matome tam tikro paralelizmo tarp politinių ir bažnytinių bendruomenių" (p. 460). Seniau, vyraujant pasaulyje monarchiniam pradui, "Bažnyčia buvo suklerikalėjusi eilinių tikinčiųjų sąskaiton. Joje teisinę persvarą buvo gavę Kunigystės sakramentu pašvęsti asmens. Šiandien, ieškant kelių pašalinti šiam nedarnumui, labai gyvai diskutuojamas bendruomenių vaidmuo, parenkant asmenis bažnytinėm tarnybom (p. 458)... Nuo Prancūzų Revoliucijos žmonės patys renka savo politinius vadovus. Senuoju stiliumi Bažnyčioje jie pradeda bodėtis. Tad jei viduriniais amžiais Bažnyčia taip sufeodalėjo, kad įsivedė griežtą monarchinį, vienvaldinį stilių (parenkant vadovus), kuris buvo ano laiko mada, tai kodėl ji šiandien negali įsivesti rinkiminio stiliaus, kuris, kaip Apaštalų Darbų knyga rodo, atitinka Bažnyčios kaip pneuminės bendruomenės esmę".[120] Tai žodžiai, gražiai apibūdiną tąją nuotaiką, kuri šiandien vis labiau perskverbia pasauliškius, norinčius teikti savą įnašą bažnytiniam valdymui, tačiau pamirštančius, kad *šiam įnašui teikti jie visų pirma turi būti hierarchijos pakviesti.* Anas pirmykštės krikščionių bendruomenės 'rinkiminis stilius' kilo ne iš jos pačios, bet iš to, kad apaštalai ją *pakvietė* šiuo stiliumi naudotis, tuo įgalindami ją dalyvauti Bažnyčios jurisdikcijoje: šv. Petras *pakvietė* "aukšto kambaryje" susiėjusį ir Šv. Dvasios laukiantį būrį išrinkti naują apaštalą vietoje pasikorusio Judo (Plg. Apd

1, 15-23); Dvylika *pakvietė* Jeruzalės bendruomenę išrinkti septynius vyrus, kuriuos jie pašventė pirmaisiais diakonais" (plg. Apd 6, 1-6). Be šio *pakvietimo* nebūtų buvę jokių rinkimų ir jokio rinkimų santykio su šventimais, kaip jo nebuvo ten, kur apaštalai tiesiog, kaip liudija ta pati Apaštalų Darbų knyga, pastatė "kiekvienoje bažnyčioje kunigų" ir, "pasimeldę su pasninku", išvyko toliau (Apd 14, 22). 'Rinkiminis stilius' neturi Naujajame Testamente jokios pirmenybės, palyginus jį su 'Vienvaldiniu stiliumi'. Apaštalai savarankiškai renkasi sau padėjėjų (plg. Apd 15, 40; 16, 3), kartais dėl to net susiginčydami (plg. Apd 15, 37-40); pašvenčia vyskupų bei kunigų (plg. Apd 14, 22; 2 Tim 1, 6); nustatinėja normas, kas gali būti pašvęstas vyresniuoju (plg. 1 Tim 3, 1-9; 5, 22) ir bažnytinį vyresniškumą kildina ne iš Dievo Tautos, o iš Šv. Dvasios: "Šventoji Dvasia pastatė jus vyskupais" (Apd 20, 28). *Leisti rinkti ar tiesiog skirti yra apaštalų valioje.* Štai ką pamiršta tie, kurie šiandien mano, esą "rinkiminė praktika" turinti "gilesnes teologines šaknis pačiame Šv. Rašte".[121]

Šiandieninis Dievo Tautos kaip bažnytinės valios šaltinio pabrėžimas ir tuo pačiu rinkimų piršimas[122] yra esmėje ne kas kita, kaip pasauliškių, kartais ir kunigų, pastanga — dažnai nesąmoninga — jurisdikcinę galią gauti ne iš viršaus, bet iš apačios: ne vyskupas ar popiežius kviečia bei skiria, bet bendruomenė renka. Tada išrinktasis jaučiasi esąs ne hierarchijos pasikviestasis bei įgaliotasis, bet lyg ir stovįs šalia jos kaip lygiateisis sprendėjas. Todėl dabar taip aitriai ir kovojama už įvairų įvairiausių bažnytinių tarybų sudarymą; tarybų, kurios perima seniau buvusį karalių ir kunigaikščių vaidmenį Bažnyčios valdyme. *Monarchinės pasauliškių užmačios pasikeičia į demokratines*, tačiau nemažiau Bažnyčiai pavojingas, nes kolektyvinis sprendimas (parapijos ar vyskupijos tarybų, tauti-

nių ar diecezinių sinodų ir tt.) yra pajėgus sukelti Bažnyčioje dar daugiau sąmyšio, negu vieno asmens (karaliaus ar kunigaikščio) sprendimas. Čia kinta pavojaus pavidalas, bet nedingsta pats pavojus, kyląs iš pasauliškio išmonės, esą jis galįs būti jurisdikcijos nešėjas pats savimi, o ne kaip pakviestasis.

Plačiausias ir reikšmingiausias pasauliškių dalyvavimas yra *mokomojoje* Bažnyčios pareigoje. Tam pasauliškius hierarchija šiandien kviečia labai aiškiai ir iš to ji laukia didžios naudos. II Vatikano Susirinkimas "iš širdies ragina pasauliškius panaudoti savo sugebėjimą bei žinias ir, vadovaujantis Bažnyčios dvasia, dar uoliau atlikti savo uždavinį — aiškinti, ginti ir sumaniai pritaikyti šio meto problemom krikščioniškuosius principus" (II, 140) nes "mūsų laikais kyla nauji klausimai ir sklinda pragaištingos klaidos, grasinančios sugriauti tikėjimo, dorinės santvarkos ir pačios bendruomenės pamatus" (t. p.). Todėl pasauliškiai turį apaštalauti ne tik pavyzdžiu, bet ir "žodiniu liudijimu"; jie turį stengtis "dar ir žodžiais skelbti artimui Kristų" (II, 150); jie turį būti pasiruošę "imtis ypatingo uždavinio — skelbti Evangeliją ir dėstyti Krikščionybės mokslą" (II, 244). Šie pastarieji žodžiai, tiesa, yra taikomi misijų kraštam. Tačiau jie tinka ir visiem kraštam, kadangi, kaip tai pastebėjo jau pop. Pijus XI, prieš mus "stovi supagonėjęs pasaulis":[123] Krikščionybė ir pagonybė yra dabar susikabinusios viena su kita tarsi dantiračiai (kard. Suhard). Dėstyti Krikščionybės mokslą tenka šiandien ne tik Azijoje bei Afrikoje, bet ir Amerikoje bei Europoje. "Šis žodžio apaštalavimas tam tikrais atvejais yra būtinai reikalingas", pabrėžia Susirinkimas (II, 152). Užuot tad veržęsi Bažnyčią valdyti, ją demokratindami, pasauliškiai kaip tik ir turėtų išgirsti hierarchijos kvietimą dalyvauti *mokomojoje* pareigoje, kuri šalia pa-

šventimo yra kilniausia Bažnyčios pareiga. — Kokiu tačiau būdu pasauliškis gali Bažnyčioje mokyti?

Vakarų teologijai jau iš seno yra įprasta skirti mokančiąją ir klausančiąją Bažnyčią — formula, kurią Y. M. J. Congaras vadina *prakeikta* (maudite), sykiu tačiau ir *apsėdančia* (obsédante);[124] prakeikta todėl, kadangi ji Bažnyčią perskelia į dvi grupes, kurių viena tik moko, o kita tik mokosi, apsėdančia todėl, kad ji labai įtaigiai atskleidžia mokymo ir mokymosi būtinybę Bažnyčioje. Ši formula yra teisinga ir klaidinga kartu. Teisinga ji yra tiek, kiek ji teigia mokymo ir mokymosi *buvimą* Bažnyčioje, vadinasi, tam tikrą *vyksmą*, kuriuo esti perteikiami bei pagilinami krikščioniškieji principai. Klaidinga ji yra tiek, kiek ji šį vyksmą sustangdina, sudėdama jį į tam tikrų grupių ar asmenų rankas ir tuo paversdama jį *būsmu*. Nes mokymas ir mokymasis Bažnyčioje nėra du vienas nuo kito atskirti veiksmai, tarsi pradžios mokykloje, bet dvi *funkcijos*, kurios apima visus Bažnyčios narius — tiek dvasiškius, tiek pasauliškius. Bažnyčioje, kaip tai savo metu jau skelbė stačiatikių teologas Al. Chomjakovas, *visi moko ir visi mokosi*. Kad tai nėra kokia nors keista mintis, rodo ir II Vatikano Susirinkimo žodžiai, kuriais jis apibūdina šeimos dalyvavimą mokyme: "Šioje tarsi namų židinio Bažnyčioje tėvai turi savo vaikam žodžiu ir pavyzdžiu būti pirmaisiais tikėjimo skelbėjais" (I, 30). Šiam mokymui nereikia jokio hierarchijos įgaliojimo, nes čia pasauliškis veikia Moterystės "sakramento galia" (t. p.). Tėvai tad šeimoje moko. Bet tie patys tėvai, klausydami pamokslo savos parapijos bažnyčioje, jau mokosi. Kunigas iš sakyklos moko. Bet tas pats kunigas, dalyvaudamas vyskupo įsakytose rekolekcijose, jau mokosi. Vyskupas ir popiežius moko, kaip matysime netrukus, savo tarnybų bei šventimų galia. Tačiau tas pats vyskupas ir popiežius, klausydamas domininkono vienuolio gavėnios pamokslų, jau mokosi.

Jis mokosi, ir skaitydamas, pavyzdžiui, pasauliškio J. Maritaino knygą apie krikščioniškąjį humanizmą arba pasauliškio M. Blondelio veikalą apie krikščioniškosios filosofijos pagrindus. O argi ne šv. Teresė iš Avilos yra pastaruoju metu paskelbta Bažnyčios daktare, vadinasi, mokytoja, iš kurios raštų visi gali mokytis ir nevienas iš tikro mokosi? *Bažnyčioje nėra mokomojo luomo, bet yra mokomoji pareiga arba funkcija.* Tapatinti, kaip tai dažnai esti, dvasiškiją ir mokomąją Bažnyčios pareigą yra neleistina. Šitoks tapatinimas pateisinamas tik tada, kai praktiškai nėra kitų mokytojų, kaip tik kunigai, kas istorijoje yra buvę ilgus amžius ir kas misijų kraštuose ir šiandien iš dalies tebėra.

Mokymas Bažnyčioje yra betgi daugiaprasmis. Visų pirma jis yra tikėjimo tiesų perteikimas naujom kartom (tėvų mokymas) šių tiesų suprantams išdėstymas (mokytojų mokymas), jų teologinis tyrimas, atskleidžiant naujų atžvilgių (teologijos profesorių mokymas), galop protinis jų apmąstymas ir net pagrindimas (filosofų mokymas). Šios rūšies mokymą galima būtų vadinti *pedagogiškai—moksliniu.* Jį vykdyti turi teisės kiekvienas, kuris jaučiasi turįs ir galįs kitam ką nors pasakyti. Kokiu būdu jis tai atliks — žodžiu ar raštu, pokalbiu ar paskaita, šeimoje ar universiteto katedroje — yra aplinkybių reikalas, kuris šio mokymo esmės nekeičia. Visur čia yra palaikomas tas pats šios rūšies mokymo pobūdis: *perteikti tai, kas tikima.* Visur čia mokymas yra atremtas į aną 'depositum-palikimą', apie kurį kalba šv. Povilas, liepdamas Timotiejui jį saugoti, vengiant žodinių naujybių ir neva mokslinių priešingybių (plg. 1 Tim 6, 20). Pats tačiau šio palikimo *saugojimas* yra daugiau negu tik pedagogiškai mokslinis jo dėstymas ar tyrimas. Tai pačių Krikščionybės pagrindų — įvykių ir tiesų — *skelbimas pasauliui.* Mokymas ir skelbimas dažnai laikomas vienu ir tuo pačiu dalyku. Iš tikro betgi juo-

du yra labai skirtingu: mokymas yra skelbimo išvada, skelbimas yra mokymo pagrindas. Mokyti galima tik tada, kai kas nors yra paskelbta kaip tikra. Aiškinimas klausimo, ką Kristaus prisikėlimas *reiškia* manai egzistencijai, virsta išmone, jei nėra kartu skelbiama, kad prisikėlimas yra *tikras įvykis.* Štai kodėl šiandien teisingai teigiama, kad Evangelija yra ne mokymas, bet skelbimas (kerygma); ne idėjų ar minčių aiškinimas, bet įvykių pranešimas žmonijai; įvykių, kurie turi liudytojų: "Ne gudriai pramanytomis pasakomis sekdami mes paskelbėme jums mūsų Viešpaties Jėzaus Kristaus galybę ir atėjimą, bet po to, kai buvome jo didenybės regėtojai" (2 Petr 1, 16). Kai įvykiai esti paskelbti, tai galima juos aiškintis, ieškoti jų sąryšio su mūsų buvimu bei likimu, kildinti iš jų naujų atžvilgių bei išvestinių tiesų, vadinasi, *mokyti* plačiausia šio žodžio pasme. Trumpai tariant, Bažnyčioje esama visų pirma skelbimo (praedicatio), o paskui mokymo (instructio). Jų negalima atskirti *laiko* atžvilgiu, nes kartu su skelbimu žengia ir mokymas. Bet juos reikia skirti *prigimties* atžvilgiu, kaip pagrindą nuo anstato, kaip priežastį nuo pasėkos.

Ir štai, skelbimo autorius Bažnyčioje yra kitas, negu mokymo. Jeigu mokyti gali kiekvienas, tai skelbti gali tik tie, kuriem yra pavesta tai daryti. Visos trys sinoptinės evangelijos sutaria, kad tai yra pavesta *apaštalam* (plg. Mt 28, 16-19) Mk 16, 15; Lk 24, 47-48): "Jūs gi esate tų dalykų liudytojai" (Lk 24, 48). Iš apaštalų šį Kristaus pavedimą yra paveldėję *vyskupai.* II Vatikano Susirinkimas pabrėžia, kad skelbti "žmonėm Kristaus Evangeliją" yra "viena svarbiausiųjų vyskupo pareigų" (II, 68). Vyskupas todėl yra ne tiek skelbimo aiškintojas, tyrinėtojas, taikintojas, kiek *autentinis jo reiškėjas* žodžiu ir raštu. Jis yra laiduotojas, kad tai, kas apaštalų paskelbta, bus ir toliau istorijos eigoje *autentiškai* skelbiama. Kadangi tačiau vyskupas, kaip sakyta, yra visados episkopato kolegijos narys ir

kadangi ši kolegija turi galvą popiežių, tai *tikrasis skelbimo autorius ir jo nešėjas istorijoje yra hierarchija* — episkopatas su popiežiumi priekyje. Tai jai pavesta skelbti Krikščionybę kaip įvykį ir saugoti šį įvykį nuo iškraipų. Y. M. J. Congaras būdingai pastebi, kad šio pavedimo episkopatas negali niekam deleguoti, nes jis yra susiję su pačia jo tarnyba Bažnyčioje. Kaip nei popiežius, nei vyskupas negali niekam deleguoti savos tarnybos, taip jie negali deleguoti nei savosios skelbimo galios.[125] Sakysime: popiežius negali pavesti kitam paskelbti kokią nors tiesą ex cathedra, išskyrus techninį-žodinį šio skelbimo perskaitymą. Tas pat yra ir su vyskupu. Skelbiamoji galia bei pareiga yra hierarchinė savo esme, ir kas nėra hierarchas, tas šios galios neturi, ir joks pavedimas jam jos nesuteikia. Todėl hierarchija ir yra teologijos vadinama "magisterium ex officio — skelbėja sava tarnyba".

Kas gali skelbti, tas gali, be abejo, ir mokyti, šį skelbimą aiškindamas, gyvenimui pritaikindamas ar kitiem jį perteikdamas. Nuosekliai tad vyskupas yra kartu skelbėjas ir mokytojas, liudytojas ir šio liudijimo aiškintojas. Šią savo išvestinę mokymo galią jis gali *deleguoti*: jis gali kiekvienam pavesti Evangeliją dėstyti mokykloje, aiškinti vaikam ar jaunimui, net apie ją kalbėti bažnyčioje, sakant pamokslų. Šį vyskupo pavestą mokymą įprasta vadinti *sielovadiniu* (pastoralis), nes jis tarnauja tikėjimui pažadinti, jam stiprinti bei pagilinti; jis yra sielovados dalis. Tuo pačiu jis yra ir hierarchijos pareigų dalis. *Mokyti vyskupo pavedimu reiškia dalyvauti oficialiame Bažnyčios mokyme.* Tai nėra autentinis Evangelijos skelbimas; tai tik oficialus bažnytinis Evangelijos aiškinimas arba dėstymas. Šiam reikalui vyskupas gali įgalioti kiekvieną krikščionį: tiek diakoną, tiek kunigą, tiek pasauliškį. Kaip diakonui ir kunigui šventimai dar neteikia teisės *oficialiai* aiškinti Evangeliją, taip lygiai tokios teisės neteikia pasauliškiui Krikšto ar Su-

tvirtinimo sakramentai. Visi krikščionys šiam reikalui tur būti vyskupo pasikviesti. Oficialus Evangelijos aiškinimas: jos dėstymas mokykloje ar jos nušvietimas pamokslo metu priklauso jurisdikcinei Bažnyčios sričiai ir todėl reikalingas vyskupo leidimo, nes tai yra kalbėjimas Bažnyčios vardu. Šios rūšies kalbėtojai turi būti Bažnyčios *pasiųsti* (missio canonica): "jie visuomet privalo skelbti ne savo išmintį, o Dievo žodį". Ši II Vatikano Susirinkimo pastaba, taikoma kunigam (II, 175-76), tinka visiem, kurie yra vyskupo pasitelkti Evangelijai aiškinti. Be abejo, toks aiškinimas, pasak Susirinkimo, turįs būti pritaikytas "konkrečiom gyvenimo aplinkybėm" (II, 176), tačiau jis turi būti visados *Dievo* žodis, nevirsdamas "kokios nors žmogiškosios ideologijos" propaganda (II, 182). Manyti tad, kad pasauliškis, gavęs leidimą sakyti pamokslą, būtų laisvesnis, negu kunigas ar diakonas, reiškia nesuprasti Sielovadinio mokymo pobūdžio.

Čia tad ir kyla klausimas, kokia yra tikroji pasauliškio mokymo sritis: sielovadinė ar pedagogiškai-mokslinė; hierarchijos mokymo tęsinys ar laisvas Krikščionybės svarstymas? — Mūsų dienomis pasauliškiai stengiasi visų pirma imtis sielovadinio mokymo. Buvę ilgus amžius iš šios rūšies mokymo išskirti, jie dabar, tarsi atoveikos dėsnio įtaigojami, kaip tik ir veržiasi į šią sritį. Kadangi dabartinė bažnytinė teisė draudžia pasauliškiam, net jeigu jie būtų ir vienuolynų broliukai, sakyti pamokslų (CIC, can. 1342, 2), tai šiandieniniai tautiniai sinodai, sakysime, tebetrunkąs Vokietijoje, ar anksčiau buvęs Olandijoje, kaip tik ir reikalauja panaikinti šį draudimą. Leidime sakyti pamokslų Dievo Namuose pasauliškiai regi didžiausią savo paaukštinimą. Be abejo, nėra jokių teologinių kliūčių, kad pasauliškis negalėtų bažnyčioje dėstyti Evangelijos. Pirmaisiais Krikščionybės amžiais pasauliškių pamokslininkavimas yra buvęs gana dažnas: patys vyskupai nesykį kvies-

davo garsius pasauliškius, pav. Origeną, aiškinti tikintiesiem Šventąjį Raštą.[126] Vėliau betgi šis paprotys išnyko ir virto net neigiamąja teisine norma: "Concionari in ecclesia vetantur laici omnes" (can 1342, 2). Ar yra prasmės stengtis jį dabar vėl atgaivinti ir net dėl jo kovoti?

Yra tiesa, kad pasauliškis gali ir net turi mokyti, nes reikalas pažinti Evangeliją yra dabar ryškus visuose visuomenės sluoksniuose. Štai kodėl, kaip aukščiau minėjome, II Vatikano Susirinkimas "iš širdies ragina pasauliškius" aiškinti ir ginti krikščioniškuosius principus (II, 140). Tačau ar tai turi būti vykdoma *pamokslo* pavidalu? Autoriui atrodo, kad nebūtinai. Priešingai, pamokslas, kaip jį supranta pastaroji liturginė reforma, mažiausiai atitinka tą, ko iš pasauliškio laukia II Vatikano Susirinkimas. Savo trumpumu, savo pobūdžiu (homilija), savo paprastumu pamokslas šiandien yra virtęs pačia nereikšmingiausia ir gal net nesėkmingiausia priemonė krikščioniškiem principam "sumaniai pritaikyti šio meto problemom" (II, 140). Gal tik misijų kraštuose jis yra dar išlaikęs senąją savo vertę. Visur kitur esama eilės žymiai sėkmingesnių priemonių. Tai paskaitos įvairiuose susirinkimuose ar studijų savaitėse, radijo valandėlės, straipsniai laikraščiuose, knygos, pokalbiai susiėjimuose ir galop religijos dėstymas mokyklose, ypač vidurinėse ir aukštosiose. Į šias sritis tad ir turėtų pasauliškiai eiti ir šiose srityse jie turėtų vykdyti mokomąją savo galią, kylančią jau iš jų pačių sakramentinio pašventimo (Krikšto ir Sutvirtinimo) ir nereikalaujančią, išskyrus religijos dėstymą mokyklose, hierarchijos įgaliojimo. Kitaip sakant, *tikroji pasauliškio mokymo lytis yra pedagogiškai-mokslinė.* Be abejo, visados bus pasauliškių, kurie mokys ir sielovadiškai, gal sakydami net pamokslų. Tačiau tai bus tik išimtys, kurios mokomosios pasauliškio pareigos būdingai neapspręs. Tuo tarpu pedagoiškai-

mokslinis mokymas, atrodo, turėtų vis labiau virsti mūsų amžiaus pasauliškio pareiga.

Reikia pridurti, kad nors šios rūšies mokymas yra laisvas savo forma, vadinasi, nereikalingas hierarchijos leidimo, tačiau jis yra palenktas Bažnyčiai savo turiniu: *pasauliškis gali laisvai aiškinti Krikščionybės principus, tačiau taip, kad neiškreiptų ar nepaneigtų pačių šių principų.* Todėl nuolatinė savęs paties kontrolė ir nuolatinis savo mokymo palyginimas su hierarchijos mokymu yra būtina šiam mokymui sąlyga. Bet koks perankstyvas ir nekritinis žavėjimasis įvairiomis naujosios teologijos išmonėmis, hipotezėmis, teorijomis pasauliškių turi būti ypatingai vengiamas, nes *pasauliškių mokymas yra visados jų apaštalavimo dalis,* o ne kabinetinis mokslininko darbas. Todėl jis ir turi būti atremtas į tvirtą Bažnyčios mokymo pagrindą. Nėra nieko pavojingesnio ir net juokingesnio, kaip pasauliškiui šauktis mokomosios 'charizmos', jeigu jam hierarchija nurodo, kad jis prasilenkiąs su Krikščionybės pagrindais. Privatinės charizmos, jei kas tokią ir turėtų, uždavinys yra ne teikti naują 'apreiškimą', bet aiškinti jau užbaigtą Apreiškimą ryšium su hierarchijos skelbimu, kad šį padarytų mūsų amžiui suprantamesnį ar gal net tuo bei kitu atžvilgiu vaisingesnį.

Mokomajai pareigai Bažnyčioje eiti reikia tam tikro *pasiruošimo.* Tai savaime aiškus dalykas, taip kad apie jį nereiktų net nė kalbėti. Ir vis dėlto teisus yra V. Bagdanavičius, pastebėdamas, kad "mokymo pareiga yra neišvengiamai susijusi su mokymosi pareiga" ir kad pasauliškiuose šios pastarosios pareigos ir net "jų noro mokytis" kaip tik vargu ar jausti.[127] Tiesa, šiandien nemaža pasauliškių — tarp jų ir moterų — studijuoja teologiją, nesiruošdami būti kunigais. Pasauliškių teologų skaičius Europos universitetuose metai iš metų auga, o kandidatų į kunigus skaičius seminarijose kaskart mažėja. Atrodo, kad pasauliškiai po

kurio laiko turės perimti iš dvasiškių pedagogiškai-mokslinį mokymą, nes teologija nėra susijusi su kunigyste. Vakarų Bažnyčioje ji buvo sujungta tik istorinių aplinkybių. Tuo tarpu Rytų Bažnyčioje ir šiandien teologas yra pasauliškis.[126] Tačiau šie teologiją studijuoją asmens ruošiasi arba dėstyti religiją mokyklose arba eiti kurią kitą su mokymu susijusią pareigą, sakysime, vadovauti vis labiau įsigalinčiom diecezinėm akademijom, kuriose ruošiami kursai, paskaitos, pokalbiai religiniais klausimais. Šis betgi mokymas turi daugiau sielovadinio pobūdžio, todėl yra palenktas hierarchijai ir jos apsprendžiamas tiek programos, tiek pasiruošimo atžvilgiu. Pasauliškis, imdamasis šios rūšies mokymo, yra savaime verčiamas jam tinkamai ir pasiruošti.

Visai kitaip yra su laisvu mokymu, sudarančiu pasauliškio apaštalavimo dalį arba aną liudijimą žodžiu, kaip jį vadina II Vatikano Susirinkimas (plg. II, 150). Šios rūšies mokymas tebedirvonuoja visu plotu. Pasauliškiai vis tebemano, esą religinis išsilavinimas sudarąs kunigų specialybę, todėl esąs jiem nereikalingas. Užtat religinė jų sąmonė pasilieka gana plokščia, o religinės jų žinios yra gana menkos. Susidūrę savos tarnybos aplinkoje su kitatikiais ar netikinčiaisiais, jie nepajėgia "aiškinti, ginti ir sumaniai pritaikyti šio meto problemom krikščioniškuosius principus", kaip to iš pasauliškių trokšta II Vatikano Susirinkimas (Plg. II, 140). Todėl Susirinkimas, kalbėdamas apie pasauliškių pasiruošimą apaštalauti, mini ne tik gyvenimą "Dieviškosios kūrimo ir atpirkimo paslapties tikėjimu" (II, 163), bet ir tvirtas "teologijos, dorovės ir filosofijos mokslo" žinias (II, 164). Kitaip sakant, pasauliškio apaštalavimui nepakanka tik pamaldumo; jam reikia ir išsilavinimo. Kaip kultūrinės kūrybos srityje — apie tai kalbėjome aukščiau (plg. III, 1a) — tikėjimas neatstoja technikos, taip ir apaštalavimo srityje *pamaldumas neatstoja religi-*

nio išsilavinimo, nes šiandien reikia ne tik gyvenimo pavyzdžių, bet ir pamokymo bei painformavimo. Daugybė prietarų, vis dar tebesivaidenančių kitatikių ar ateistų galvose Bažnyčios atžvilgiu, gali būti išsklaidyti tik giliai religiškai išsilavinusių pasauliškių. Štai kodėl religinių knygų ar straipsnių skaitymas, religinių paskaitų lankymas, religiniai pokalbiai bei ginčai šiandien pasauliškiam nėra laisvalaikio pramoga, bet *tiesioginė pareiga*. Juk dabartiniai sąmyšiai Bažnyčioje būtų žymiai menkesni, jei religinis pasauliškių susipratimas būtų stipresnis, nes tokiu atveju vienašališkai galvoją ir elgiąsi kunigai — vistiek ar jie vadintųsi 'pažangiaisiais' ar 'atžangiaisiais' — negalėtų taip lengvai telkti aplink save tikinčiųjų grupių ir tuo būdu kovoti arba už reformas arba prieš reformas. Sustingęs konservatizmas ir beatodairis evoliucionizmas yra galimi tik nesusipratusioje minioje. Šia prasme pasauliškiai darosi atsakingi už Bažnyčios sėkmę ar nesėkmę pasaulyje kaip tik tuo, ar jie sąmoningai dalyvauja dabartinėse bažnytinėse pakaitose, ar jie jas suvokia, kritiškai vertina, kūrybiškai ugdo bei taiso. Tačiau visa tai yra neįmanoma, jei pasauliškiai tylomis praeina pro religinius klausimus, jais nesidomėdami, jų negilindami, o pasitenkindami tuo, ką buvo girdėję mokyklos suole ir ką girdi trumpų valandėlių pamoksluose. Šitoks silpnas pagrindas neteikia vilties, kad mokomoji pasauliškio pareiga Bažnyčioje būtų tinkamai atlikta ir kad liudijimas žodžiu iš tikro būtų gyvas bei sėkmingas.

Baigiant, reikia tarti dar keletą žodžių apie *moters* dalyvavimą mokomojoje Bažnyčios pareigoje, nes šis klausimas dabar yra ypatingai pabrėžiamas. Susilyginus vyro ir moters teisėm pasaulinėje visuomenėje, norima jas šiandien sulyginti ir bažnytinėje bendruomenėje. Pastangas pralaužti moteriai duris į Kunigystės sakramentą esame kiek pasklaidę jau anksčiau (plg. II, 1c). Šitoje vietoje be-

lieka tik žvilgterėti į mokomąją pareigą, nes pašvenčiamoji ir valdomoji pareiga jokių didesnių sunkenybių nėra kėlusi.

Dabartinis bažnytinės teisės nepalankumas moteriai yra remiamas paprastai šv. Povilo žodžiais: "Moterys bažnyčioje tegu tyli, nes jom neleidžiama kalbėti... Jei jos nori ko išmokti, tepasiklausia namie savo vyrų" (1 Kor 14, 34-35). Ir kitoje vietoje: "Mokyti moteriškei aš neleidžiu..; ji turi laikytis tyliai" (1 Tim 2, 12). Šie žodžiai Bažnyčios istorijoje yra buvę nuolatos *kartojami*, norint pagrįsti moteriai nepalankiai susiklosčiusią krikščionijos tradiciją. Sykiu tačiau šie žodžiai yra buvę ir įvairiai *aiškinami*, norint parodyti, kad šv. Povilas lyg ir prieštaraująs pats sau, pabrėždamas moters lygybę vyrui: Kristuje "nebėra nei vyriškio, nei moteriškės" (Gal 3, 28), ir tuo pačiu metu liepdamas moteriškei mokytis iš vyro savuose namuose, o bažnyčioje tylėti.[129] Iš tikro tačiau abi pažiūros yra klaidingos: šv. Povilas nedraudžia moteriai mokyti bažnyčioje *mūsąja prasme*, o jo draudimas neprieštarauja moters ir vyro lygybei Kristuje. Egzegetai, aiškindami šv. Povilo nusistatymą moters atžvilgiu, yra nepastebėję vienos laiško korintiečiam vietos, kuri, autoriaus pažiūra, yra pagrindinė šiam klausimui suprasti bei išspręsti. Ana svarbi vieta skamba šitaip: "Kiekvienas vyras, kuris meldžiasi ar pranašauja apdengta galva, daro negarbę savai galvai. Taip pat kiekviena moteriškė, kuri meldžiasi ar pranašauja neapdengta galva, daro negarbę savo galvai" (1 Kor 11, 4-5). Ši lygiagretė yra labai aiški ir vienplotmė: tiek vyras, tiek moteris bažnyčioje meldžiasi ir pranašauja. Tik vienas turi tai daryti galvos nepridengęs, o kita — ją pridengusi. Abu yra apaštalo papeikiami, jei elgiasi priešingai.

Tačiau mum čia svarbu ne anų amžių paprotys — prisidengti galvą ar jos neprisidengti, — bet toji tarnyba, kurią šis paprotys lydėjo, būtent: *pranašavimas*. Šv. Povi-

las tiek vyro, tiek moters pranašavimą bažnyčioje laiko savaime suprantamu ir visiem žinomu dalyku. Tai esanti ypatinga šv. Dvasios dovana (plg. 1 Kor 12, 10), teikiama tiek vyram, tiek moterim. Šv. Povilas šios dovanos neneigia nė vienai lyčiai; jis tik nurodo, *kaip* ji maldos namuose turi būti atliekama: vyrų nepridengta galva, moterų — pridengta. Matyt, kai kurie vyrai ir kai kurios moterys tai darydavo kitaip, kas šv. Povilo ir yra peikiama: "Mes tokio papročio neturime" (1 Kor 11, 16). Kas gi tačiau yra pats pranašavimas, kurį vykdydavo ir moterys kaip savaime suprantamą dalyką? Apie tai jau esame savo metu kalbėję (plg. III, 1c). Čia tik priminsime, kad *pranašavimas yra esmėje mokymas.* Tai viešas kalbėjimas susirinkime arba bažnyčioje: "Kas pranašauja, kalba žmonėm" (1 Kor 14, 3), vadinasi, ne pats sau, kaip maldos metu ar kalbų dovanos atveju (plg. 1 Kor 14, 4). Tai apaštalavimas tikrąja prasme: "Kas pranašauja, stato Dievo Bažnyčią" (1 Kor 14, 4), vadinasi, teikia įnašą, kad ji plistų bei augtų. Tai galop sielovada: Kas pranašauja, kalba žmonėm, "kad juos pagerintų, paragintų, ir paguostų" (1 Kor 14, 3), vadinasi, pamokytų plačiausia ir giliausia šio žodžio prasme; tai sielovadinis mokymas, tarnaująs visų pirma klausančiojo sielai, nes reikia, kad iš pranašavimo "visi pasimokytų" (1 Kor 14, 31), net netikintieji, kurie, atėję į krikščionių susirinkimą ir klausydami pranašysčių, pajaučia, esą Kristaus Bažnyčioje "tikrai yra Dievas" (1 Kor 14, 24-25). Ir štai, šį pranašavimą kaip viešą kalbėjimą susirinkime, kaip apaštalavimą ir sielovadinį mokymą vykdė pradinėje krikščionių bendruomenė moteris lygiomis su vyru. Šv. Povilas anaiptol nedraudžia moteriai *pranašauti,* vadinasi, kalbėti viešai, mokyti, raginti, paguosti ir tuo statyti Dievo Bažnyčią. Jis tik draudžia *laužyti* ano meto paprotį, visa tai darant nuoga galva.

Moterų pranašavimo šviesoje todėl ir atrodo, kad draudimas moteriai mokyti liečia visai kitos rūšies mokymą, negu tas, kurį mes šiandien turime galvoje ir kuris pranašavimu buvo vykdomas jau ir pradinėje Bažnyčioje. Nes pranašavimas, kurį šv. Povilas leidžia kiekvienam ir net pataria jo Dievą prašyti (plg. 1 Kor 13, 1-5), ir draudimas mokyti bei liepimas tylėti išskiria vienas kitą: *pranašaująs* — vyras ar moteris — *negali nemokyti ir negali tylėti.* Moters tyla bažnyčioje, autoriaus nuomone, yra išraiška izraelitinio papročio aiškinti Šventąjį Raštą sinagogoje, kur moterys nedalyvaudavo. Tai buvo pareiga Rašto žinovų arba Izraelio mokytojų, tarp kurių ir Jėzus jo motinos buvo rastas Jeruzalėje šventykloje, sėdįs tarp jų, jų besiklausąs ir juos beklausinėjąs (plg. Lk 2, 46), ir su kuriais jis vėliau nekartą ginčydavosi (plg. Lk 5, 17-39; 6, 1-11; 11, 37-53; 20, 1-8), čia jiem pritardamas (plg. Mk 12, 28-34; Jon 3, 1-13), čia juos smerkdamas (plg. Mt 23, 3-39; Lk 20, 45-47). Užtat ir pats Jėzus buvo vadinamas "rabbi — mokytojas" (Jn 1, 49). Tai buvo daugiau ar mažiau oficialus Šventojo Rašto skelbimas bei aiškinimas, priklausąs sinagogos hierarchijai, paveldėjusiai Mozės skelbimą — atsisėdusiai "Mozės kėdėje", kaip pats Jėzus šį paveldėjimą vadina, grįsdamas juo reikalą klausyti Rašto žinovų žodžių, nors ir nesielgti taip, "kaip jie elgiasi" (Mt 23, 2-3). Nūn, Kristaus skelbimą paveldėjo Bažnyčios hierarchija — vyskupai su popiežiumi priekyje, vadinasi, pašvęstieji asmens. Šio skelbimo negali vykdyti ne tik moteris, bet nė vyras pasauliškis, nes jam reikia Kunigystės sakramento pilnybės. Tačiau tai visiškai kitos rūšies skelbimas bei mokymas. Galimas daiktas, kad jį — bent implicite — ir turėjo galvoje šv. Povilas, drausdamas moteriai bažnyčioje kalbėti. Kiekvienu atveju šis draudimas liečia oficialų sinagogos, resp. Bažnyčios skelbimą, o ne pastoralinį mokymą ar laisvą religinių idėjų skelbimą, kurie moterim yra taip lygiai prieinami, kaip ir pasauliškiam vyram.

PASAULIŠKIO SAMONĖ

Baigiant svarstyti krikščionies būseną pasaulyje, reikia atvirai pastebėti, kad pasauliškis šiandien yra atsidūręs, kaip lietuviškai sakoma, tarp kūjo ir priekalo, būtent: tarp *menkybės jausmo*, ataidinčio iš praeities, ir *didybės jausmo*, rodančio į ateitį. — Menkybės jausmas kelia jame nepasitikėjimo visu tuo, kas dabar apie jį kalbama bei rašoma, pabrėžiant jo kunigiškąjį, karališkąjį ir pranašiškąjį pobūdį: visa tai pasauliškių dauguma pergyvena tik kaip gražius, tačiau nieko nereiškiančius žodžius, o kartais net ir kaip savotišką dvasiškių meilinimąsi, nežinia kuriam tikslui. — Didybės jausmas žadina pasauliškyje vertės sąmonę, betgi susietą su savotišku išdidumu, net puikybe, išvirstančia į nejaukų polinkį stumti dvasiškius į antrąją vietą, atsistojant patiem pirmojoje — bent kolektyviniu būdu įvairių tarybų pagalba, kur dvasiškių pažiūros esti praprastai nurungiamos balsų dauguma. — Menkybės jausmas yra priežastis, kodėl pasauliškių masė vis tebėra nerangi, kaip ir seniau; kodėl bažnytines pakaitas ji priima visiškai abejingai; kodėl pamoksluose ar religinėje literatūroje reiškiamos teologinės naujybės praeina pro ją beveik negirdomis. Iš tikro, reikštų apgaudinėti patį save, manant, esą pasauliškiai po II Vatikano Susirinkimo pagyvėjo ir pajudėjo *kaip luomas*. — Didybės jausmas yra pagrindas, kodėl kai kurie pasauliškiai pasidarė akiplėšos hierarchijos (net ir popiežiaus) atžvilgiu; kodėl bažnytinėse pakaitose jie regi arba ypatingą vertę, arba ypatingą nevertę ir net demonišką blogį; kodėl naujas teologines te-

orijas jie sutinka arba kaip nepajudinamą tiesą, arba kaip čia pat pasmerkimo vertą ereziją. — Šiuodu jausmu plėšo dabarties pasauliškį jo viduje, taip kad jis dažnai pasirodo esąs pilnas priešingybių ir net prieštaravimų bažnytinės veiklos atvejais: jis laukte laukia iš hierarchijos pasisakymo tuo ar kitu konkrečiu atveju ir baisiai pasipiktina, šio pasisakymo sulaukęs. Enciklika "Humanae vitae" gali būti būdingiausias tokio vidinio skilimo ir nelogiškumo pavyzdys.

Kokiu betgi būdu pasauliškis gali pasiekti ramios, blaivios, savą vertę žinančios, savą vietą pažįstančios sąmonės, kuri nesiduotų apvaldoma nei menkybės, nei didybės ir todėl neišsigimtų nei į tingumą, nei į maištavimą, kaip kad yra dabar? Autoriui atrodo, kad tai bus galima pasiekti tik tada, jei pasauliškis aiškiai suvoks ir giliai pergyvens pagrindines savo luomo savybes, kurių sklaidai kaip tik ir buvo skirta visa ši knyga ir kurias dabar norime suimti į keletą pastraipų:

1. *Pasauliškiai yra bažnytinis luomas*, vadinasi, kilęs iš Bažnyčios, atremtas į dieviškąją teisę ir todėl sudarąs sudedamąją Bažnyčios dalį. Pasauliškių sąmonei tai reiškia, kad jie neprivalo jaustis esą Bažnyčioje ta prasme, tarsi Bažnyčia būtų *šalia* jų. Ne, jie patys yra Bažnyčia. Bažnytiškumas yra pati pirmoji pasauliškio sąmonės žymė.

2. *Pasauliškiai yra grindžiamasis luomas*, palyginus jį su dvasiškių bei vienuolių luomais, nes tik iš pasauliškių esti Viešpaties pašaukiama dvasiškių ir vienuolių. Pasauliškių sąmonei tai reiškia, kad jie privalo jaustis esą atsakingi už dvasiškių bei vienuolių pašaukimus, jų būseną bei veikseną, nes, išaugę iš pasauliškių, šiuodu luomu gyvenime konkrečiai tesilaiko pasauliškių nusistatymu jų atžvilgiu. Kai pasauliškiai nebesuvokia, kad tai jie yra toji dirva, kurioje įsišaknija dvasiškiai ir vienuoliai, tai šių luomų būklė

pasidaro kebli ir net kritiška. Tai regime šiandien gana aiškiai. Atsakingumas už dvasiškius ir vienuolius sudaro antrąją pagrindinę pasauliškio sąmonės žymę.

3. *Pasauliškiai yra pašvęstasis luomas,* nes niekas negema pasauliškiu: pasauliškiu žmogus esti pašvenčiamas Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentais. Ne *pasauliškis* priima Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentus, kaip esame įpratę sakyti, bet žmogus, priimdamas Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentus, *tampa* pasauliškiu. Prieš Krikšto sakramento priėmimą niekas nėra pasauliškis. Pasauliškio sąmonei tai reiškia, kad jie privalo jaustis esą *sakraliniai žmonės,* skiriąsi ir nuo nekrikštytųjų, objektyviai neturinčių pašventimo, ir nuo ateistinių atkritėlių, subjektyviai paneigusių savą pašventimą. Šis jausmas turi pergalėti aną ilgaamžę klaidą laikyti pasauliškį profaniniu žmogumi, suprantant šį posakį prasme žmogaus, esančio anapus šventyklos slenksčio. Sakrališkumas yra trečioji pagrindinė pasauliškio sąmonės žymė.

4. *Pasauliškiai yra pasiųstasis luomas,* vadinasi, turįs savą misiją, kurios laukas yra pasaulis: pasaulinės tarnybos yra šios misijos turinys. Pasauliškių sąmonei tai reiškia, kad, gyvendami pasaulyje, jie privalo jaustis ne į jį kažkokio likimo ar atsitiktinybės nusviesti, bet pačios Bažnyčios pasiųsti. Jų uždavinys yra keisti pasaulį kultūrine savo veikla, kad jis būtų pertvarkytas pagal amžinąjį Dievo planą ir tuo palenktas Kristui kaip visatos Galvai. Pasiuntinybės jausmas, lydįs kultūrinę kūrybą, yra ketvirtoji pagrindinė pasauliškio sąmonės žymė.

5. *Pasauliškiai yra pagalbinis luomas* ryšium su hierarchija, kuri Bažnyčioje sudaro vadovaujamąjį pradą ir todėl kviečiasi pasauliškius atlikti tą ar kitą ypatingą pareigą bažnytinėje pašventimo, valdymo ir mokymo veikloje. Pasauliškių sąmonei tai reiškia, kad jie privalo džiaugs-

mingai šį kvietimą priimti, nuoširdžiai jį vykdyti, pasiruošti net ir ypatingom bažnytinėm pareigom, būti hierarchijai klusnūs ir pagarbūs, nejungdami autoriteto su asmenine hierarcho būkle, kadangi šis autoritetas yra visados Kristaus kaip tiesos autoritetas. Nuoširdus atvirumas hierarchijai yra penktoji pagrindinė pasauliškio sąmonės žymė.

Nesunku įžvelgti, kad visos šios žymės anaiptol nėra *teisinio* pobūdžio. Vienos jų kyla iš pačios bažnytinės sąrangos, kaip bažnytiškumas arba grindžiamumas; kitos iš sakramentų veikimo, kaip sakrališkumas ir pasiuntinybė; trečios iš psichologiškai dorinio santykio su dvasiškija, kaip ryžtas pagelbėti, pagarba ir klusnumas. Tai rodo, kad pasauliškio sąmonė vargu ar gali būti išreikšta teisinėmis normomis, kurios šiandien taip stipriai pabrėžiamos. Ir iš tikro! Juk jeigu pasauliškio pasiuntinybė vyksta pasaulyje kultūrine veikla, tai čia bažnytinė teisė neturi ko normuoti, kadangi kultūrinė kūryba nėra bažnytinio valdymo objektas. O pasauliškių veikla specialiai bažnytinėje srityje priklauso, kaip minėta, nuo hierarchijos pakvietimo. Be abejo, šis gali ir net turi turėti teisinių normų. Tačiau šios normos esmėje bus ne pasauliškio *teisių* išraiška, o tik hierarchijos kvietimo bei įgaliojimo teisinis *tvarkymas*. Ypatingas pasauliškio teisių pabrėžimas, autoriaus pažiūra, yra ne kas kita, kaip pasauliškio pasiuntinybės nesuvokimas. Reikalaujant didesnių pasauliškiui teisių Bažnyčioje, turime vis dar galvoje specifiškai *bažnytinę* jo veiklą, tuo tarpu iš tikro jo veikla yra ir bus specifiškai *pasaulinė*. Kas pasauliškį svarsto kaip Bažnyčios pasiųstąjį į pasaulį, tam jo teisių klausimas yra visiškai šalutinis, nes pačiu šiuo pasiuntimu jis jau gauna visas teises. Pasauliškis pasaulyje yra savarankiškas, kaip pats pasaulis yra savarankiškas. Ir tai yra pati didžioji teisė: jo magna charta libertatum.

Minėtos žymės taip pat rodo, kad pasauliškio sąmonė yra ne dekliaratyvinio veiksmo, bet *ugdomojo vyksmo padaras*. Šiandien teisingai sakoma, kad hierarchija paskelbusi pasauliškį subrendusiu. Tačiau paskelbti ką nors subrendusiu, dar anaiptol nereiškia padaryti jį subrendusį. Tai tik teikti jam galimybių bei paraginti jį bręsti savomis pastangomis, nes niekas iš viršaus mūsų subrandinti negali. Štai kodėl mes, pasauliškiai, šiandien stovime ilgo, painaus ir sunkaus amžiaus akivaizdoje, būtent: *subrandinti mus pačius*. Brendimas visados yra vidinis dalykas, todėl niekados nesiliaująs. Tai ne viršinis bruzdėjimas ar net rėksmas, bet tylus susikaupimas bei gilus savęs paties pažinimas. Tai samprata bei pergyvenimas, kas yra pasauliškis *kaip pasauliškis* pats savyje. Viršinis bruzdėjimas, nelydimas gilios bei blaivios sąmonės, primena P. Čaadajevo žodžius, pasakytus rusam 19 šimt. pirmojoje pusėje: "Mes augam, bet nebręstam". Iš tikro, stebint dabartinį nevieno pasauliškio elgesį, šie žodžiai savaime ateina į galvą. Užtat pasauliškių uždavinys dabar ir būtų savą augimą paversti tikru brendimu, kad Bažnyčios paskelbtas jų paaukštinimas į pilnamečių rangą neliktų tik skambus pareiškimas, bet virstų tikrovės atitikmenimi.

Ši knyga ir norėtų būti mažas žingsnelis didžiuoju pasauliškių brandos keliu.

IŠNAŠOS

I skyrius: PASAULIŠKIO PROBLEMA

1. Plg. Jaohannes Brosch, Charismen und Aemter in der Urkirche, Bonn 1951; C. Romaniuk, Le sacerdoce dans le Nouveau Testament, Le Puy 1968; Karl Hermann Schelke, Priester und Laien in der Kirche, Mainz 1968; Hermann Schlier, Die Zeit der Kirche, Freiburg/Br. 1962; Rudolf Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament, Freiburg/Br. 1961.
2. Walter Kasper, Neue Akzente im dogmatischen Verstaendnis des priesterlichen Dienstes, "Concilium" 1969, nr. 3, p. 159. — W. Kasperas teisingai pastebi, esą įžvalga, kad Kristus yra vienintelis Kunigas, t.y. Aukotojas ir Tarpininkas, turi ne dogminės, bet ir sielovadinės reikšmės: ji išvaduojanti dvasiškį iš nepakeliamo atsakingumo už kito žmogus išganymą. Tiktai tikėdamas, kad sakramentuose veikia ne jis pats, o Kristus, žmogus gali drįsti, nepaisydamas savo silpnybių ir net nuodėmių, priimti Kunigystės sakramentą ir eiti kunigiškąsias pareigas. Kitaip kunigo tarnyba būtų psichologiškai nepakeliama, nes būtų susieta su begaliniu atsakingumu už amžinąjį mūsų artimo likimą (plg. op. cit. p. 166).
3. Plg. K.H. Schelkle, op. cit. p. 161; Gotthald Hasenbuetl, Das kirchliche Vorsteheramt, "Wort und Wahrheit" 1970, nr. 6, p. 549.
4. W. Kasper, op. cit. p. 167.
5. Plg. K.H. Schelkle, op. cit. p. 158.
6. G. Hasenbuetl, op. cit. 550.

7. Wolfgang Trilling, Vollmacht und Dienst. Zur Diskussion um das kirchliche Amt, "Stimmen der Zeit" 1971, nr. 5, p. 300.
8. W. Trilling, op. cit. p. 297, 299.
9. K. H. Schelkle, op. cit. 160.
10. Kokios prasmės turi šv. Povilo reikalavimas, kad moteris bažnyčioje tylėtų (plg. 1 Kor 14, 34-35; 1 Tim 2,12), bandysime nušviesti trečiame šios knygos skyriuje, kalbėdami apie pasauliškių veikseną Bažnyčioje.
11. W. Trilling, op. cit. p. 298.
12. Tolimesnis čia pateikiamas dvasiškijos ir vienuolynų išsivystymo aprašymas yra atremtas į Karl Baus, Von der Urgemeinde zur fruehchristlichen Grosskirche, sudėt. veikale: Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte, Freiburg/Br 1962, t. I. p. 172 - 180, 336 - 348, 389 - 410; A. J. Festugière, Les moines d'Orient, Paris 1961, t. I, p. 41-59; Uta Ranke-Heinemann, Das fruehe Moenchtum, Koeln 1962.
13. Odo Casel, Moenchtum und Pneuma, sudėt. veikale: Paul Krueger und Julius Tyciak, Morgendlaendisches Christentum, Paderborn 1940, p. 228; plg. Demosthenes Sevramis, Zur Soziologie des byzantinischen Moenchtums, Koeln 1962.
14. Plg. A. Šmeman, Istoričeskij putj pravoslavija, New York 1954, p. 142; M. Kurdjumov, Cerkovj i mir, "Putj" 1939, nr. 59, p. 3-18; D. Sevramis, op. cit. p. 11.
15. A. Šmeman, op. cit. 356.
16. Plg. D. Sevramis, op. cit. p. 24-52; Hans-Wilhelm Hausing, Kulturgeschichte von Byzanz, Stuttgart 1952, p. 80-109, 271-313, 422-445.
17. Plg. Igor Smolitsch, Russisches Moenchtum, Wuerzburg 1953, p. 101-118, 199-356.
18. D. Sevramis, op. cit. p. 11; tos pačios nuomonės yra ir H. - W. Hausig, op. cit. 62-84.
19. U. Ranke-Heinemann, op. cit. p. 114.
20. Pasaulio savarankiškumą, kurį pripažino ir II Vatikano Susirinkimas, autorius plačiau nagrinėja knygoje "Didieji dabarties klausimai", Chicago 1971, I sk. "Pasaulio sekuliarizacija".
21. Plg. E. Behr - Sigel, Prière et Saintété dans l'Eglise russe, Paris 1950, p. 176-77.
22. A. Šmeman, op. cit. p. 258.
24. Yves M. J. Congar, Jalons pour une theologie du Laicat, Paris 1953, p. 22.
25. Šia pabaiga paprastai yra laikomas pop. Benedikto XV bažnytinis teisynas — Codex iuris canonici (CIC), paskelbtas 1917

m., nes jame buvo juridiškai apibrėžta dvasiškio ir vienuolio tarnyba, apimanti visą bažnytinių institucijų plotą, nepalikdama pasauliškiui vaidmens, kurį šis buvo turėjęs įvairiais Bažnyčios istorijos tarpsniais, pav. būti bažnytiniu teisėju, valdyti bažnytinį turtą, rinkti vyskupus ir net popiežius. Visa tai šiuo teisynu pasauliškiam buvo paneigta.

26. Plačiau apie tai plg. H. Grundmann, Religioese Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt 1961; K. Hallinger, Woher kommen die Laienbrueder? Rom 1956.
27. B. Johannidis, Mission und Arbeit der Laien in der Kirche. Die Stellung der Laien in der orthodoxen Kirche, sudėt. veikale: D. Sevramis, Aus der neugriechischen Theologie, Wuerzburg 1961, p. 202.
28. Y.M.J. Congar, "La vie intellectuelle, 1949, nr. 12, p. 7.
29. Y.M.J. Congar, "Les Etudes" 1948, nr. 1, p. 48.
30. Y.M.J. Congar, op. cit. p. 48.
31. Cit. Y.M.J. Congar, Jalons pour une théologie du Laïcat, p. 7,
32. Plg. H. Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte, t. III, p. 3-398.
33. Plg. H. Jedin, op. cit. p. 345-358.
34. Cit. Y.M.J. Congar, cit. p. 61, išnaša 28.
35. Plg. Albert Mirgeler, Revision der europaeischen Geschichte, Freiburg/Br. 1971.
36. Plg. Y.M.J. Congar, op. cit. p. 61.
37. Y.M.J. Congar, op. cit. p. 64
38. V. Bgd., Kaip senas pasauliečių pasyvumas Bažnyčioje?, "Laivas" 1966, nr. 2, p. 7.
39. Cit. Paskutiniųjų popiežių enciklikų ir pop. Pijaus XII kalbų rinkinys, spaudai paruošė vysk. V. Brizgys, Tuebingen 1949, p. 172-73.
40. Op. cit. p. 227.
41. Op. cit. p. 457.
42. Op. cit. p. 305-306.
43. Cit. Y.M.J. Congar, op. cit. p. 635.
44. Plg. encikliką "E supremi apostolatus cathedra", 1903; liet. vertimas sudėt. veikale: J. Petrėnas, Šv. Pijus X, Brooklyn 1958, p. 74-83.
45. Plg. Pop. Pijaus XI enciklikas: Ubi arcano Dei, 1922; "Non abbiamo bisogno, 1931; Mit brennender Sorge, 1937; jo laiškus: kard. Bertramui, 1928; kard. Segurai, 1929; Kauno metropolitui arkiv. J. Skvireckui, 1930; Kolumbijos vyskupam, 1934; Filipinų vyskupam, 1939; jo kalbas: italų darbininkėm, 1927; Jugoslavijos maldininkam, 1929; Romos kat. sąjungom,

1931. Visuose šiuose dokumentuose pop. Pijus XI kėlė kat. Akcijos reikalą, ryškino jos esmę bei apimtį ir gynė ją, "taip brangią Mūsų širdžiai" (Ubi arcano Dei, liet. vert. p. 249), nuo valstybinės priespaudos Italijoje, Vokietijoje ir Lietuvoje.
46. Plg. pop. Pijaus XI, Non abbiamo bisogno, liet. vert. p. 410.
47. Tai pop. Pijus XII padarė prancūziškai pasakytoje kalboje. pasauliniam pasauliškių apaštalavimo kongresui 1951 m. spalių 14 d. (plg. "Osservatore Romano" 1951, spalių 15-16 d., p. 1-2).
48. Pop. Pijus XI, Non abbiamo bisogno, liet. vert. p. 410.
49. Plg. Y.M.J. Congar, Pour une théologie du Laïcat, p. 508-13.
50. Emanuel Card. Suhard, Essor ou declin de l'Eglise, Paris 1947, p. 42.
51. Pop. Pijus XI, Ubi arcano Dei, liet. vert. p. 233.
52. Pop. Pijus XI, Ubi arcano Dei, liet. vert. p. 420.
53. Pop. Pijus XI, Non abbiamo bisogno, liet. vert. p. 427.
54. E. Card. Suhard, op. cit. p. 72-73.
55. Y.M.J. Congar, op. cit. p. 514.
56. Pop. Pijus XII, De Corpore Christi mystico, liet. vert. p. 537.
57. Christianus, "La vie intellectuelle", 1948, nr. 12, p. 1.
58. Pop. Pijus XI, Quadragesimo anno, liet. vert. p. 306.
59. Y.M.J. Congar, op. cit. p. 16,17.
60. Cit. Y.M.J. Congar, op. cit. p. 16.
61. V. Bgd., Ar pasauliečiai yra krikščionys?', "Laivas" 1966, nr. 3, p. 8.
62. Plg. II Vatikano Susirinkimo dokumentai, vertė prel. Vytautas Balčiūnas ir Anicetas Tamošaitis SJ, Boston 1967-69, 3 tomai; cit. I, 25-28.
63. Y.M.J. Congar, op. cit. 637.
64. Y.M.J. Congar, op. cit. p. 37.
65. Pop. Leonas XIII, Laiškas Tours arkiv. Meignan 1888 m. gruodžio 17 d.; cit. "Concilium" 1965, nr. 9 p. 782.
66. Y.M.J. Congar, op. cit. 497.
67. Pop. Pijus XI, Laiškas Argentinos vyskupam, 1930 m. gruodžio 4 d., cit. Y.M.J. Congar, op. cit. p. 507.
68. Pop. Pijus XII, De Corpore Christi mystico, liet. vert. p. 511, 527.
69. Erika Weinzierl, Die Position und die Funktion des Laien in der Kirche, "Wort und Wahrheit" 1968, nr. 4, p. 363-64.
70. Plg. Civardi; cit. Y.M.J. Congar, op. cit. p. 519.
71. Cit. Y.M.J. Congar, op. cit. p. 519.
72. Pop. Pijus XII, De Corpore Christi mystico, liet. vert. p. 511.
73. Hermann Schmidt, Liturgie und moderne Gesellschaft, "Concilium" 1971, nr. 2, p. 82.

74. Vad. "Decretum Gratianum" yra pirmasis kamaldulių vienuolio Gratiano 12 šimt. viduryje susistemintas bažnytinės teisės kodeksas, praktiškai, tiesa, naudotas, tačiau oficialiai Bažnyčios niekados nepripažintas; plg. "Concilium" 1968, nr. 10, p. 568.
75. Y.M.J. Congar, op. cit. p. 28.
76. Y.M.J. Cogar, op. cit. p. 614.
77. Robert Bultot, Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten und die Spiritualitaet des Laienstandes, "Concilium" 1966, nr. 9, p. 674; plg. Paul Evdokimov, Die Frau und das Heil, Muenchen 1960, p. 116.
78. Y.M.J. Congar, op. cit. p. 266.
79. Cit. U. Ranke-Heinemann, Das fruehe Moenchtum, p. 117.
80. "Angeliškuoju luomu (biós aggelikós)" yra paprastai vadinama vienuolinė būsena. Žiūrint į šią būseną iš pasaulio pusės, toks pavadinimas yra grynas nesusipratimas; jis yra prasmingas, tik žiūrint į vienuolinę būseną eschatologiniu atžvilgiu, vadinasi, suprantant šią būseną kaip nurodymą į atbaigtąją būtį, kurioje visi bus "kaip Dievo angelai" (Mk 12,25).
81. Cit. Vladimir Lossky, Die mystische Theologie der morgenlaendischen Kirche, Graz, 1961, p. 255.
82. Vladimir Solovjev, Duchovnye osnovy žizni. Sobranie sočinenij, St. Peterburg 1901, t. III, p. 270-71.
83. Cit. Ernst Robert Curtius, Europaeische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1948, p. 131. — Pasninko iškrypimų priešinga prasme randame jau 4 šimt. Syrijos dykumų vienuolynuose, kur pasninkas, šis esmėje sakralinis dalykas, būdavo paverčiamas lenktyniavimu, būtent: kas ilgiau ir griežčiau išpasninkaus. "Tai, kas turėjo vykti slaptoje, čia buvo padaryta laimėjimo požymiu" (A.J. Festugière, Les moines d'Orient, t. I, p. 72).

II skyrius: PASAULIŠKIO PASIUNTINYBĖ

1. Sergij Bulgakov, Ierarchija i tainstva, "Putj" 1935, nr. 49, p. 35.
2. S. Bulgakov, op. cit. p. 36.
3. Y.M.J. Congar, op. cit. p. 8.
4. Cit. Y.M.J. Congar, op. cit. 542.
5. Plg. Walter Weymann-Weye, Revolution im christlichen Denken, Freiburg/Br. 1967, p. 23.
6. Plačiau apie savotišką pasaulinės srities dialektiką autorius kalba knygoje "Didieji dabarties klausimai" (plg. I sk.).

7. Christian P. A. Duquoc, Historische Situation des Glaeubigen und christliche Existenz, "Concilium" 1968, nr. 9, p. 776.
8. Šia prasme pasauliškį svarsto: Y.M.J. Congar, op. cit. p. 13 -14; Robert Bultot, op. cit. p. 679; H. Jedin, Tradition und Fortschritt, "Wort und Wahrheit" 1966, nr. 12, p. 733-34.
9. Plg. Marie-Dominique Chenu, Spiritualité du travail, Paris 1940; La communauté du travail, Paris 1942; Pour une théologie du travail, Paris 1955.
10. M.D. Chenu, Die Rolle des Priesters in einer industriellen Zivilisation, "Concilium" 1969, nr. 3, p. 212.
11. Konkretų tokio supolitinimo pavyzdį autorius yra nagrinėjęs straipsnyje "Politika ir teologija", "Į Laisvę" 1969-70, nr. 47-48, p. 14-22.
12. Plg. Ernst Feil und Rudolf Weth (leidėjai), Diskussion zur Theologie der Revolution, Muenchen 1969; Ernst Feil, Die Theologie der Revolution, "Stimmen der Zeit" 1970, nr. 9, p. 154-162; Gulio Girardi, Philosephie der Revolution und Atheismus, "Concilium" 1968, nr. 6-7, p. 455-62; Hans Maier, Revolution und Kirche, Freiburg/Br. 1965; Georg Mainberg, Ist eine Theologie der Revolution ueberhaupt moeglich? Freiburg/Br. 1969; Trutz Rendorff und Heinz Toedt, Theologie der Revolution. Analysen und Materialien, Frankfurt-M. 1969; Walter Weyemann-Weye, Ins Angesicht widerstehen. Darf ein Christ revolutionaer sein? Freiburg—Br. 1969; Jochen Schmauch Theologie der Revolution, "Wort und Wahrheit" 1970, nr. 4, p. 291-303.
13. Gerhard Grekonja, Kirche und sozialer Umsturz in Lateinamerika, "Wort und Wahrheit" 1969, nr. 6, p. 503; plg. Gustavo Perez-Ramirez, Die Kirche und die soziale Revolution in Lateinamerika, "Concilium" 968, nr. 6-7, p. 463-68.
14. Camilo Torres, Revolution als Aufgabe des Christen, Mainz 1969.
15. Emile Pin, Die Differenzierung der priesterlichen Funktion, "Concilium" 1969, nr. 3, p. 177.
16. Jan Peters, Die Frau im kirchlichen Dienst, "Concilium" 1968, nr. 4, p. 297.
17. Emile Pin, op. cit. p. 183.
18. Josef Pieper, Entsakralisierung? Zuerich 1970, p. 26.
19. R. Kraemer-Badoni, Von der Last als Intellektueller katholisch zu sein, "Wort und Wahrheit" 1966, nr. 1, p. 34.
20. Hans Kueng, Thesen zum Wesen der apostolischen Sukzession, "Concilium" 1968, nr. 4, p. 237; plg. p. 248.

21. Avery Dulles, Die Sukzession der Propheten in der Kirche, "Concilium" 1968, nr. 4, p. 259.
22. Plg. Arnold van Ruler, Gibt es eine Sukzession der Lehrer? "Concilium" 1968, nr. 4, p. 263-64.
23. Olg. Antonio Javierre, Zur klassischen Lehre von der apostolischen Sukzession, "Concilium" 1968, nr. 4, p. 245.
24. Karl Rahner, Der theologische Ansatz fuer die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums, "Concilium" 1969, nr. 8, p. 195.
25. Plačiau apie patį diakonatą bei jo atgaivinimą plg. K. Rahner und H. Vorgrimler, Diaconia in Christo, Freiburg/Br. 1963; P. Winninger—Y.M.J. Congar, Le diacre dans l'Eglise et le monde aujourd'hui, Paris 1966; pop. Paulius VI, Sacrum diaconatus ordinem (motu proprio), 1967 m. birželio 18 d.; Josef Horner, Diakonat auf Lebenszeit, "Concilium" 1968, nr. 10, p. 617-621.
26. J. Hornef, op. cit. p. 619.
27. Plg. Elisabeth Goessmann, Die Frau als Priester?, "Concilium" 1968, nr. 4, p. 292; Walter Dirks, laikraštyje "Mann in der Zeit" 1967, nr. 2; H. Hornef, Macht eine staerke Heranziehung des Laien zu diakonischen Funktionen den Diakon ueberfluessig?, "Pastoralblatt fuer die Dioezesen Aachen, Berlin, Essen" 1967, nr. 10, p. 273.
28. Plg. "Informations catholiques internationales" 1965 m. spalių 1 d.; J. Funk, La femme dans l'Ordre sacre, Lima 1963.
29. J. Peters, Die Frau im kirchlichen Dienst, p. 193.
30. R.J.A. van Eyden, Die Frau im Kirchenamt. Plaedoyer fuer die Revision einer traditionellen Haltung, "Wort und Wahrheit" 1967, nr. 5 p. 351.
31. Plg. Gertrud Heinzelmann, Wir schweigen nicht weiter. Frauen aeussern sich zum II. Vatikanischen Konzil (veikalas, paruoštas keletos moterų iš St. Joan's International Aliance), Zuerich 1964; pasaulinis pasauliškių kongresas Romoje 1967 m. Taip pat pareiškė pageidavimą (le voeu), kad būtų rimtai ištirta "moters vieta sakramentinėje kunigystėje"" (cit. "Concilium" 1968, nr. 4, p. 299).
32. Paul Mikat, Die Zusammenarbeit zwischen Priestern und Laien in der Gemeinde, "Concilium" 1965, nr. 9, p. 744.
33. P. Mikat, op. cit. p. 745.
34. Plg. autoriaus studiją "Didžioji Padėjėja, Šv. Mergelės Marijos būties ir veiklos apmąstymas", Putnam 1958, p. 68-76.
"Concilium" 1968, nr. 4, p. 287; plg. Guenther Nenning,
35. Joseph Duss-von Werdt, Was kann der Laie ohne den Priester

Die Position und die Funktion des Laien in der Kirche, "Wort und Wahrheit" 1968, nr. 4, p. 362.

36. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik, Muenchen 1949, t. II, p. 207.
37. Paul Tillich, Gesammelte Werke, Stuttgart 1964, t. V, p. 159.
38. Ir šiuo atžvilgiu protestantai sutaria su katalikais. Pavyzdžiui, žinomas evangelikų teologas O. Cullmannas teigia: "Apskritai visa išganymo istorija gali būti suprasta, tik išeinant iš nuodėmės sąmonės, nes tik žmogaus nuodėmės dėlei yra visa ši istorija reikalinga" (Oscar Cullmann, Christus und die Zeit, Zuerich 1948, p. 195).
39. S. Bulgakov, Nevesta Agnca. O Bogočelevočestve, Paris 1945, p. 342.
40. Y.M.J. Congar, Jalons pour une théologie du Laïcat, p. 606.
41. Plg. Y.M.J. Congar, Ecclesia ab Abel, sudėt. veikale "Abhandlungen ueber Theologie und Kirche", Duesseldort 1962; O. Cullmann, Heil als Geschichte, Tuebingen 1965; A. Darlap, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, sudėt. veikale "Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik", Einsiedeln 1965, t. I, p. 96.
42. A. Darlap, op. cit. p. 99.
43. Franz Mussner, Schoepfung in Christo, sudėt veikale "Mysterium salutis", Eisiedeln 1967, t. II, p. 460. — Šiuo atžvilgiu yra būdingi ir R. Bultot žodžiai: "Įsikūnijęs ir atperkąs Logos tęsia kuriančiojo Logos darbą: asmeninė (Logos, Mc.) tapatybė neleidžia mum šių darbų atskirti vieno nuo kito" (Robert Bultot, Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten und die Sprititualitaet des Laienstandes, p. 679).
44. S. Bulgakov, Nevesta Agnca, p. 353.
45. Vasilij V. Rozanov, Temnyj lik. Metafizika christianstva, St. Paterburg 1911, p. 256.
46. Viduriniais amžiais atgailos už sunkius nusikaltimus (causae criminales) buvo viešos: nusidėjėliai, pradedant Pelenų Diena, būdavo pašalinami iš bažnyčios ir ligi Velykų (sunkesniais atvejais net ir ilgiau) turėdavo atlikti eilę atgailos darbų, pirmoje eilėje griežtai pasninkauti ir duoti stambių išmaldų arba lankyti šventas vietas. Tik Didįjį Ketvirdatienį vyskupas iškilmingai juos vėl priimdavo bažnytinėn bendruomenėn, tardamas: "Venite, filii — ateikite, vaikeliai" (plg. H. Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte, t. III, p. 344-45).
47. Cit. Y.M.J. Congar, op. cit. p. 30-31.
48. Plg. Antanas Maceina, Saulės giesmė, Brooklyn 1954, p. 288-315.

48a. Kūrimo reikšmę pabrėžia ir protestantų teologas bei religijos filosofas P. Tillichas: "Nuo kūrimo sampratos priklauso ir Kristaus, atpirkimo bei atbaigimo samprata; be jos Krikščionybė nustotų savarankiškumo" todėl, kad susilietų arba su dualizmu, skelbiančiu, kad šalia Dievo esama amžinos medžiagos, arba su monizmu, teigiančiu, kad pasaulis ištekėjęs iš dieviškosios substancijos (plg. Paul Tilich, Gesammelte Werke, t. V., p. 156).

49. Plg. A. Darlap, Fundameltale Theologie der Heilsgeschichte, p. 72.

50. Walter Kern, Die Schoepfung als bleibender Ursprung des Heils, sudėt. veikale "Mysterium salutis", t. II, p. 440.

51. A. Darlap:..."auf Gott finalisiert, op. cit. p. 73.

52. Heinrich Gross, Der Anfang der Heilsgeschichte, sudėt. veikale "Mysterium salutis", t. II, p. 433.

53. Wolfgang Seibel, Der Mensch als Gottes uebernatuerliches Ebenbild und der Urstand des Menschen, sudėt. veikale "Mysterium salutis", t. II, p. 839.

54. Pelagijaus pažiūras geriausiai yra išdėstęs šv. Augustinas įvairiuose savo raštuose: De gestis Pelagii, Migne PL 44,333; De pecato originali, Migne PL 44,390; Contra Julianum Pelagium, Migne PL 44,825; Opus imperfectum contra Julianum, Migne 45,1156.

55. Piet Schoonenberg, Der Mensch in der Suende, sudėt. veikale "Mysterium salutis", t. II, p. 915.

56. P. Schoonenberg, op. cit. 915.

57. P. Schoonenberg, op. cit. p. 916.

58. P. Schoonenberg, op. cit. p. 916.

59. M. Schmaus, Katholische Dogmatik, Muenchen 1949, t. II, p. 403.

60. Matthias J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, Freiburg—Br. 1951, p. 179.

61. Matthias J. Scheeben, op. cit. 175.

62. II Vatikano Susirinkiaas tai pabrėžia labai aiškiai: "Amžinasis Tėvas, būdamas išmintingas ir geras, visiškai laisvu ir palaptingu savo valios aktu sukūrė visatą" (I,15).

63. Paul Tillich, Gesammelte Werke, t. V. p. 177.

64. Hermann Schmidt, Liturgie und moderne Gesellschaft, p. 85.

65. Jacques Grand'Maison, Le monde er sacré, Paris 1966, t. I, p. 26; plg. Joerg Splett, Sakral-Profan-das Heilige, "Concilium" 1971, nr. 2, p. 130-34.

66. Šį grynai priemoninį veiklos pasaulyje pobūdį gražiai yra išreiškęs šv. Augustinas: "Deum et animam scire cupio. — Nihilne plus? — Nihil omnimo. — Aš trokštu pažinti Dievą ir sielą. — Ir nieko daugiau? — Visiškai nieko" (Soliloquia II,7).
67. Tai būdingai išreiškia šie II Vatikano Susirinkimo žodžiai: "Viešpats yra žmonijos istorijos tikslas, istorijos ir civilizacicijos troškimų židinys, žmonių giminės centras, visų širdžių džiaugsmas ir jų ilgesio išsipildymas" (I. 218).
68. Plg. Vytautas J. Baganavičius, Žmonijos likimas šv. Jono Apreiškimo knygoje, Chicago 1953; šv. Jonas, aprašydamas Naujosios Jeruzalės miestą, "ten nematė šventyklos. Tačiau šventyklos jis ten nematė dėl to, kad ten nebuvo nieko, kas nebūtų pašvęsta" (p. 368).
69. Plačiau apie tai plg. A. Maceina, Didieji dabarties klausimai, p. 277-79, 304-307.
70. S. Bulgakov, Agnec Božij. O Bogočelovečestve, Paris 1933, 461.
71. V.J. Bagdanavičius, op. cit. p. 357, 359.
72. Arnold Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt—M. 1966, p. 38.
73. Nicolai Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, p. 364.
74. Karl Marx, Die Fruehschriften, hrsg. S. Landlut, Stuttgart, 1955, p. 245.
75. Helmut Thielecke, Der Mensch des Sakularismus, "Universitas" 1945, nr. 9, p. 1069.
76. Plg. A. Maceina, op. cit. p. 56-64.
77. H.W. Ruessel Gestalt eines christlichen Humanismus, Amsterdam 1940 p. 178-79.
78. S. Bulgakov, Nevesta Agnca, p. 359.
79. Y.M.J. Congar, op. cit. p. 133.
80. Y.M.J. Congar, op. cit. 605.
81. R. Bultot, Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten, p. 379-80.
82. Plg. jo prancūziškai rašytą straipsnį "Saint Vladimir et l'Etat chrétien", cit. Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, hrsg. von Wladimir Szylkarski, Freiburg/Br. 1954, t. III, p. 104.
83. W. Solowjew, op. cit. t. II, p. 319.
84. Šiuo atžvilgiu ypač įdomūs yra straipsniai: M. Kurdjumov, Taboro šviesoje (1929, nr. 17, p. 30,53); I. Lagovskij, Išganymas ir kultūra (1932, nr. 33, p. 18-43); G. P. Fedotov, Apie Šv. Dvasią gamtoje ir kultūroje (1932, nr. 35, p. 3 -19); M. Kurdjumov, Bažnyčia ir pasaulis (1939, nr. 59, p.

3-18). Kaip atoveika į šias kultūros reikšmę keliančias mintis yra pasirodę vienuolio J. Šachovskoj straipsniai "Laisvė nuo pasaulio" (1929, nr. 17, p. 25-29) ir "Žinojimo pakrikštijimas" (1933, nr. 39, p. 3-17), kurie — ypač pastarasis — yra stipriai asketinės linkmės, gražiame pasaulio veide regį priešdieviškąjį snukį (čerep), taip kad N. Berdjaevas net pridėjo prierašą, esą jis nepateisinąs Šashovskio "asketinės linkmės, priešiškos filosofijai, mokslui ir kultūrai" (nr. 39, p. 3).

85. I. Lagovskij, Spasenie i kultura, "Putj" 1932, nr. 33, p. 22.
86. Apie tai autorius yra rašęs "Dievo Avinėlyje", p. 160-78.
87. J. Pieper, Sakralitaet und 'Entsakralisierung', "Hochland" 1969. nr. 6, p. 3.
88. Claude J. Geffré, Entsakralisierung und Heiligung, "Concilium", 1966, nr. 9, p. 711.
89. C. J. Geffré, op. cit. p. 708.
90. P. Tillich, Gesammelte Werke, t.V. p. 45, 46.
91. I. Lagovskij, op. cit. p. 24.
92. Plačiau apie gamtos ir kultūros nusakralinimą plg. autoriaus "Didieji dabarties klausimai", p. 73-77, 80-86.
93. Šios rūšies raštų apžvalgą yra davęs Eduard Syndicus, Entsakralisierung. Ein Literaturbegriff, "Theologie und Philosophie" 1967, p. 577; plg. Herbert Muehlen, Entsakralisierung. ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung fuer die Zukunft der christlichen Kirche, Paderborn 1971.
94. Cit. A. Maceina, Kultūros filosofijos įvadas, Kaunas 1936, p. 53. Atpasakodamas šioje studijoje St. Šalkauskio kultūros filosofijos pažiūras, autorius naudojosi ne tik Šalkauskio knyga "Kultūros filosofijos metmens" (Kaunas 1926), bet ir neišleistu jo paskaitų rankraščiu, kuriame kaikurios mintys yra kiek kitaip išreikštos, negu išleistoje knygoje. Čia cituojami Šalkauskio žodžiai, liečią kultūrinį nusiteikimą, ir yra paimti iš ano rankraščio.
95. Nikolaj Berdiajew, Der Sinn des Schaffens. Versuch einer Rechtfertigung des Menchen, Tuebingen 1927, p. 10.
96. Plg. I. Lagovskij, op. cit. p. 25.
97. I. Lagovskij, op. cit. 26.
98. I. Lagovskij, op. cit. 29.
99. Jakob David, Die schoepherische Kraft des Menschen. Theologie der Arbeit und der Technik, sudėt. veikale "Mysterium salutis", t. II, p. 800.
100. Nikolaos Kabasilas, Das Buch vom Leben in Christus, Muenchen 1958, p. 23.
101. Plg. A. Gehlen, Der Mensch, p. 31-40.

102. Plg. K. Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, sudėt. veikale "Mysterium salutis," t. II, p. 317-397.
103. Plg. Piet Sulders, Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie, sudėt. veikale "Mysterium salutis", t. III 1, p. 450-75.
104. Plg. Otto Mauer, Christologischer Disput heute, "Wort und Wahrheit" 1972, nr. I, p. 78-86.
105. Plg. Das erste panafrikanische Laientreffen, "Herder-Korrespondenz" 1971, nr. 10, p. 468. — Šia prasme teisingai pastebi ir J. Mouroux, kad "kultūra turi laikyti savo uždaviniu formuoti žmones ir jų sielas, kad šios pajėgtų priimti Kristaus Naujieną" (Jean Mourouą, Eine Theologie der Zeit, Freiburg—Br. 1965, p. 213).
106. Andrius Baltinis, Tarp didelės vilties ir pavojų, "Draugas" 1970, nr. 279(48), d. II, p. 2.
107. A. Baltinis, op. cit. p. 4.
108. Y.M.J. Congar, Jalons pour une théologie du Laïcat, p. 116.
109.Y.M.J. Congar, op. cit. p. 117.
110. Evgenij N. Trubeckoj, Smysl žizni, Berlin 1922, p. 273.
111. Y.M.J. Congar, op. cit. p. 117-18.
112. Y.M.J. Congar, op. cit. p. 121.
113. A. Baltinis, Didžiųjų dabarties klausimų knyga, "Draugas" 1972, nr. 60(10), d. II, p. 3.
114. Plg. Ernst Bloch, Prinzip Hoffnung, Berlin 1954-55.
115. Plg. K. Rahner, Zur Theologie der Zukunft, Muenchen 1971.
116. Louis Bouyer, Christianisme et eschatologie, "La vie intellectuelle" 1948, nr. 10, p. 31.
117. Y.M.J. Congar, op. cit. p. 141.
118. Pirmą sykį autorius šias mintis yra išdėstęs laiške Ohio Lietuvių Gydytojų Draugijos susirinkimui, įvykusiam Clevelande 1970 m. lapkr. 7 d. kultūros premijos įteikimo proga (plg. "Draugas" 1970 m. lapkr. 14 d., d. II, p. 1-2).
119. Karl Jaspers, Philosophie, Berlin 1948, p. 492.
120. Hans Killian, Hinter uns steht nur Herrgott: Sub umbra Dei, Aufzeichnungen eines Chirurgen, Freiburg/Br. 1971, p. 215.
121. Šiuos sovietinius svaičiojimus autorius aprašo knygoje "Sowjetische Ethik und Christentum", p. 157-165.
122. K. Rahner, Zur Theologie der Zukunft, p. 9,24.
123. N. Berdiajew, Der Sinn des Schaffens, p. III (Vorwort).
124. F.M. Dostoevskij, Sobranie sočinenij, Moskva 1958, t. IX, p. 139.

125. F.M. Dostoevskij, op. cit. 137.
126. K. Rahner, op. cit. p. 24.
127. Gerard Philips, Die Kirche in der Welt von heute, "Concilium" 1965, nr. 6, p. 462-63.
128. S. Bulgakov, Nevesta Agnca, p. 355.
129. S. Bulgakov, Agnec Božij, p. 447.
130. K. Rahner, op. cit. p. 24.
131. K. Rahner, op. cit. p. 23.
132. J. Mouraux, Eine Theologie der Zeit, p. 212-13.
133. J. Mouroux, op. cit. 243; plg. Irenée Dalmais, Le temps de l'Eglise, sudėt. veikale "1054-1954: l'Eglises et les Eglises", Chevetogne 1955, t. II, p. 95-97.
134. Plg. J. Mouroux, op. cit. p. 215-220.
135. J. Mouraux, op. cit. p. 216.
136. Plg. Olivier Clement, Transfigurer le temps, Neuchatel 1959
137. V.J. Bagdanavičius, Žmonijos likimas šv. Jono Apreiškimo knygoje, p. 312.
138. V.J. Bagdanavičius, op. cit. p. 279.
139. V.J. Bagdanavičius, opt. cit. p. 279.
140. V.J. Bagdanavičius, op. cit. 281.
141. Plačiau apie melą ir žudynes kaip antikristines apraiškas plg. V.J. Bagdanavičius, op. cit. p. 298-99; A. Maceina, Niekšybės paslaptis, Brooklyn 1964, p. 100-112, 250-57.
142. V.J. Bagdanavičius, op. cit. p. 304-305.
143. V.J. Bagdanavičius, op. cit. p. 306.
144. V.J. Bagdanavičius, op. cit. p. 309.
145. K. Rahner, op. cit. p. 9,11.
146. Hermann Schell Katholische Dogmatik, Paderborn 1895, t. II, p. 868.
147. Vytautas Balčiūnas, La vocation universelle à la perfection chretienne selon Saint Francois de Sales, Annecy 1952, p. 1.
148. V. Balčiūnas, op. cit. 1-2.
149. V. Balčiūnas, op. cit. p. 2-3.
150. V. Balčiūnas, op. cit. p. 1; plg. p. 4.
151. Cit. V. Balčiūnas, op. cit. p. 88.
152. Plg. V. Balčiūnas, op. cit. p. 102-103.
153. Cit. V. Balčiūnas, op. cit. p. 4.
154. Plg. V. Balčiūnas, op. cit. 103.
155. V. Balčiūnas, op. cit. p. 88-89.
156. Ieromonach Joann (Šachovskoj), Kreščenie znanija, "Putj" 1933 nr. 39 p. 17.
157. I. Lagovskij, Spasenie i kuljtura, p. 24.
158. V.V. Rozanov, Temnyj lik, p. 255.

159. N. Berdjajew, Das Problem der Anthropodizee, sudėt. veikale "Oestliches Christentum": II Philosophie, Muenchen 1925, p. 288.
160. N. Berdiajew, Der Sinn des Schaffens, p. 387.
161. N. Berdjajew, Dar Problem der Anthropodizee, p. 289.
162. N. Berdjajew, op. cit. p. 293.
163. N. Berdjajew, op. cit. p. 295.
164. N. Berdiajew, Der Sinn des Schaffens, p. 388.
165. N. Berdiajew, op. cit. p. 389.
166. N. Berdjajew, Das Problem der Anthoropodizee, p. 292; plg. Ernest Larkin, Die Askese im modernen Leben, "Concilium" 1966, nr. 9, p. 703-707.
167. Plg. A. Maceina, Niekšybės paslaptis, p. 145-154.
168. N. Berdiajew, Der Sinn des Schaffens, p. 388.

III skyrius: PASAULIŠKIO VEIKSENA

1. Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, I, Vorrede 3.
2. Andrius Baltinis, Didžiųjų dabarties klausimų knyga, "Draugas" 1972, nr. 60, d. II , p. 3.
3. Karl Loewith, Dar Verhaeltnis von Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes und Kant, Heidelberg 1964, p. 5.
4. Karl Loewith, op. cit. p. 6.
5. Juozas Girnius, Istorinė krikščionių atsakomybė, Roma 1954, p. 14 (atspaudas iš LKM Akademijos "Suvažiavimo darbų" t. V.).
6. Plg. Yves M.J. Congar, Jalons pour une théologie du Laïcat, p. 39-45.
7. Yves M. J. Congar, op. cit. p. 143.
8. Plačiau apie šį skirtumą plg. autoriaus "Didieji dabarties klausimai", p. 50-64, 86-98.
9. Andrius Baltinis, op. cit. p. 3.
10. Plg. Yves M.J. Congar, op. cit. p. 608.
11. Yves M.J. Congar, op. cit. p. 144.
12. Etienne Gilson Christianisme et philosophie, Paris 1936, p. 155-56.
14. Yves M.J. Congar, op. cit. p. 482.
15. Pop. Pijus XII, De Corpore Christi mystico, liet. vert. p. 50L.
16. Yves M.J. Congar, op. cit. p. 517.
17. Yves M.J. Congar, op. cit. p. 613.
18. Yves M.J. Congar, op. cit. p. 548.

19. Politinės teologijos pradininkas yra vokiečių teologas Johann Baptist Metz (g. 1928 m.), fundamentinės teologijos profesosorius Muensterio u-te. Savo idėjas jis yra apmetęs veikale "Zur Theologie der Welt" (Mainz 1968), kuris sukėlė nemaža skirtingų pasisakymų, surinktų H. Peukert, Diskussion zur 'politischen Theologie' (Mainz 1969).
20. Johann Baptist Metz, Zur Theologie der Welt, p. 99.
21. Plg. Hans Maier, Politische Theologie? Eiwaende eines Laien, "Stimmen der Zeit" 1969, nr. 2, p. 73-91; Robert Spaemann, Theologie, Prophetie, Politik. Zur Kritik der politischen Theologie, "Wort und Wahrheit" 1969, nr. 6, p. 483-95; Hans Maier, Noch einmal: Politische Theologie, "Stimmen der Zeit" 1970, nr. 3, p. 145-171; Oswald von Nell-Breuning, Politische Theologie einst und jetzt, "Stimmen der Zeit" 1970, nr. 10, p. 234-46.
22. Apie tai kiek plačiau autorius kalba knygoje "Socialinis teisingumas", Kaunas 1938, p. 1-4, 9-17, 95-100, 105-107, 167-172, 190-92, 229-42.
23. Johann Baptist Metz, op. cit. p. 101.
24. Cit. Hendri de Lubac, La pensee religieuse du Pere Pierre Teilhard de Chardin, Paris 1962, p. 350.
25. Johann Baptist Metz, op. cit. p. 111.
26. Santykį tarp tiesos ir laisvės II Vatikano Susirinkimas yra giliai įžvelgęs savo pareiškime "Dignitatis humanae" apie religijos laisvę (plg. II, 288-304).
27. Paul Evdokimov, Die Frau und das Heil der Welt, Muenchen 1960, p. 123-24; S. Bulgakovas laiko pranašystę taip pat "normalia tarnyba", nes "nėra ženklų, kad šv. Povilo minimi pranašai būtų buvę dvasiškiai" (Utešitelj. O. Bogočelovečestve, Paris 1936, p. 328).
28. V. Bgd., pranašo vaidmuo, "Laivas" 1966, nr. 8 p. 5.
29. Plg. Fr. B. Vawter, Neue Literatur ueber die Propheten, "Concilium" 1965, nr. 10, p. 848-54.
30. Propheten in der Stadt der Menschen (red-jos str.), "Concilium" 1968, nr. 8-9, p. 554.
31. G.P. Fedotov, V zaščitu etiki, "Putj" 1939, nr. 60p. 13; tą patį teigia ir S. Bulgakovas: pranašystė esanti nukreipta į ateitį, tačiau "ne viršum dabarties, bet per dabartį, ateities našamą" (Utešitelj, p. 336).
32. V. Bagd. op. cit. p. 5.
33. Roger Aubert, Vorwort, "Concilium" 1968, nr. 8-9, p. 492; plg. p. 554.
34. Roger Aubert, op. cit. 491.

35. V. Bgd., op. cit. p. 6.
36. Sergij Bulgakov, Utešitelj, p. 334,335.
37. Fr. B. Vawter, Neue Literatur ueber die Propheten, p. 852. — Miltiades, šv. Justino kankinio mokinys, net teigė, esą tikrasis pranašas niekados nekalbąs ekstazės pagautas (plg. Avery Dulles, Die Sukzession der Propheten in der Kirche, "Concilium" 1968, nr. 4, p. 260).
38. Avery Dulles, op. cit. p. 262.
39. Sergij Bulgakov, op. cit. p. 333.
40. Cit. Avery Dulles, op. cit. p. 260.
41. Avery Dulles, op. cit. p. 262.
42. Plg. Propheten in der Stadt der Menschen, p. 560.
43. Robert Spaemann, Theologie, Prophetie, Politik, p. 492.
44. Plg. Etienne Gilson, Le philosphe et la theologie, Paris 1960 p. 191-216, 233-56.
44a Atrodo, kad šią sąveiką turi galvoje ir II Vatikano Susirinkimas, skelbdamas: "Pasauliškiai lauks šviesos ir dvasinės stiprybės iš kunigų. Tačiau jie tenegalvoja, kad jų ganytojai yra visuomet taip patyrę, jog, iškilus kokiam net ir painiam klausimui, galėtų tuoj pat pateikti konkretų sprendimą arba kad jie tam skirti. Verčiau patys pasauliškiai, apšviesti krikščioniškosios išminties ir pagarbiai klausydami mokančiosios Bažnyčios balso, tesimą sau tinkančio atsakingumo" (I, 214).
45. Der Brief an Diogenet, Bibliothek der Kirchenvaeter, Kempten 1913, t. 12, p. 9.
46. Plg. J. L. Navickas, Prof. A. Maceinos Bažnyčios ir pasaulio dialektika, "Aidai" 1972, nr. 1, p. 69.
47. Plg. Antanas Maceina, Didieji dabarties klausimai, p. 31.
48. J. L. Navickas, op. cit. p. 69.
49. Vytautas Jonas Bagdanavičius, Žmonijos likimas šv. Jono Apreiškimo knygoje, p. 361.
50. Vytautas Jonas Bagdanavičius, op. ct. p. 271.
51. Pop. Pijus XI, Divini Redemptoris, liet. vert. p. 456.
52. Propheten in der Stadt der Menschen, p. 556.
53. Plg. Yves M. J. Congar, op. cit. 624; plg. p. 561, 590.
54. Yves M.J. Congar, op. cit. p. 613.
55. Romano Guardini, Der Herr. Betrachtungen ueber die Person und das Leben Jesu Christi, Wuerzburg 1937, p. 621.
56. Plačiau šią mintį autorius yra sklaidęs knygoje "Niekšybės paslaptis", Brooklyn 1964, p. 243-57.
57. Giulio Girardi, Die Freiheit als Zeichen des Widerspruchs in der Kirche, "Wort und Wahrheit" 1970, nr. 3, p. 198.
58. Plg. Yves M.J. Congar, op. cit. p. 159-453.
59. Yves M. J. Congar, op. cit. p. 174.

60. Otto Sememelroth Das priesterliche Gottesvolk und seine amtlichen Fuehrer, "Concilium" 1968, nr. 1, p. 42.
61. Karl Rahner, Der theologische Ansatzpunkt fuer die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums, "Concilium" 1969, nr. 3, p. 194. Jeigu iš tikro, kaip teigia K. Rahneris, kunigystė nebūtų pagrįsta eucharistine auka, ką tuomet reikštų Kristaus žodžiai "Tai darykite mano atminimui" (Lk 23,19)? Argi jie nėra biblijinis pagrindas, kad kunigystė iš tikro remiasi Eucharistija? Argi apaštalai prieš Paskutinę Vakarinę jau yra buvę kunigai sakramentine prasme? Tai klausimai, kuriuos modernioji teologija nutyli, kurie tačiau yra pagrindiniai kunigystės ir aukos santykiui nustatyti.
62. Joseph Duss-von Werdt, Was kann der Laie ohne den Priester, "Concilium" 1968, nr. 4, p. 286.
64. Jan Peters, Die Frau im kirchlichen Dienst, "Concilium" 1968, nr. 4, p. 297.
65. Walter Kaspar, op. cit. p. 168; plg. Gotthold Hasenhuettl, Das kirchliche Vorsteheramt, "Wort und Wahrheit" 1970, nr. 6, p. 542-52.
66. Walter Kaspar, op. cit. 168.
67. Yves M. J. Congar, op. cit. p. 177.
68. Plg. Yves M. J. Congar, op. cit. p. 171-188.
69. Yves M.J. Congar, op. cit. p. 256.
70. Yves M.J. Congar, op. cit. p. 254.
71. Yves M. J. Congar, op. cit. p. 175.
72. Yves M.J. Congar, op. cit. p. 176.
72a. Plg. Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von Hubert Jedin, t. I: Karl Baus, Von der Uugemeinde zur fruehchristlichen Grosskirche, Freiburg/Br. 1962 p. 325-27.
73. Plg. autoriaus straipsnį "Šventyklos prasmė", "Draugas" 1972, nr. 142, d. 2, p. 1-3; Yves M.J. Congar, Das Mysterium des Tempels, Salzburg 1960.
74. Yves M.J. Congar, op. cit. p. 176, 177.
75. Serge Boulgakoff, L'Orthodoxie, Paris 1932, p. 192.
76. Otto Ter Reegen, Die Rechte des Laien, "Concilium" 1968, nr. 10, p. 569.
77. Plačiau apie kultūros savarankiškumą ir jos kūrimo nepriklausomumą nuo hierarchijos autorius kalba knygoje "Didieji dabarties klausimai", p. 48-64.
78. Plg. Yves M.J. Congar, op. cit. p. 308-313.
79. Plg. Yves M.J. Congar, op. cit. p. 312.
80. Plg. Hans Maier, Politische Theologie?, p. 90.
81. Otto Ter Reegen, op. cit. p. 569.

82. Otto Ter Reegen, op. cit. p. 569.
83. Otto Ter Reegen, op. cit. p. 569.
84. Plg. Hans Kueng, Die charismatische Struktur der Kirche, "Concilium" 1965, nr. 4, p. 282-290.
85. Hans Kueng, op. cit. p. 288.
86. Freiheit des Denkens im kirchlichem Raum (red-jos str.), "Wort und Wahrheit" 1969, nr. 3, p. 200.
87. Alois Mueller, Autoritaet und Gehorsam in der Kirche, "Concilium" 1966, nr. 5, p. 361.
88. Friedrich Meer, Die Position und die Funktion des Laien in der Kirche, "Wort und Wahrheit" 1968, nr. 4, p. 360.
89. Freiheit des Denkens im kirchlichen Raum, p. 202, 203, 205.
90. Tine Govaart-Halkes, Auf der Suche nach neuen Autoritaets und Gehorsamsformen in der Kirche, "Concilium", 1969, nr. 11, p. 683-85.
91. Plg. Hubert Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte, Freiburg—Br. 1968, t. III-2, p. 306-313.
92. Yves M.J. Congar, op. cit. p. 59.
93. Nikolaj Berdjaev, Russkij duchovnyj renessans načala XX v., "Putj" 1935, nr. 49, p. 12; plg. Igor Smolitsch, Leben und Lehre der Starzen, Koeln 1952; Igor Smolitsch, Russisches Moenchtum, Wuerzburg 1953, p. 470-529.
94. M.J. Le Guillou, Sendung und Einheit der Kirche, Mainz 1964, p. 613.
95. Pop. Pijus XII, De Corpore Christi mystico, liet. vert. p. 521.
96. Alkuin Heising-Heinrich Bacht, Kirche und Autoritaet, "Publik" 1969, nr. 1, p. 25.
97. Alkuin Heising-Heinrich Bacht, op. cot. p. 25.
98. Čia glūdi pagrindas dviejų Bažnyčios mokslo teiginių: 1. kiekvienas žmogus bus išganytas, jei jis gyvena pagal savo sąžinę ir 2. šalia Bažnyčios nėra išganymo. Kiekvienas bus išganytas, nes kiekvienas po Kristaus yra Bažnyčioje kaip dievažmogiškojoje sąjungoje: elgesys pagal savo sąžinę yra šios sąjungos teigimo išraiška. Šalia Bažnyčios nėra išganymo, nes atsidurti šalia Bažnyčios reiškia asmeniniu aktu paneigti žmogaus sąjungą su Dievu ir tuo būdu sava valia išsiskirti iš išganymo. Abu teiginiai yra teisingi, nes abu išreiškia vieną ir tą pačią tiesą, tik kitu atžvilgiu. Abu teigia, kad po Kristaus tik asmeninis neigimas yra kliūtis išganymui.
99. Šia prasme yra nesykį perdaug pabrėžiama kalbinė graikiško žodžio 'ekklesia' reikšmė. Tiesa, 'ekklesia' reiškia susirinkimą ar susiėjimą vienon vieton. Tačiau ne šis susiėjimas gimdo Bažnyčią, bet vandeniu ir Šv. Dvasia atgimę žmonės kildina

susiėjimą: žmonės susirenka vienon vieton todėl, kad juos ten veda jų viduje esanti Bažnyčia arba sąjunga su Dievu. Susirinkimas yra tik šios sąjungos regimybė, bet ne pagrindas ir ne priežastis.

100. Aleksej Chomjakov, Izbrannye sočinenie, New York 1955, p. 252; plg. Alexander Schmeman, Freiheit in der Kirche, sudėt. veikale "Kuenftige Aufgabe der Theologie", Muenchen 1967, p. 193-209.
101. Yves J.J. Congar, op. cit. p. 386.
102. Egon Golomb Kirchenstruktur Bruederlichkeit, "Wort und Wahrheit" 1968, nr. 4, p. 292.
103. Antanas Paškus, Praeities stagnacija — dabarties krizė, "Aidai" 1972, nr. 5, p. 222.
104. Vladimir Solovjev, La Russie et l'Eglise universelle (1889), cit. Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wl. Solowjew, Freiburg—Br. 1954, t. III, p. 418.
105. Cit. Germanus Morin, S. Augustini sermones, Roma 1930 t. I, p. 573.
106. Plg. Antanas Maceina, Bažnyčia ir pasaulis, Chicago 1970, p. 74.
107. Alois Mueller, Autoritaet und Gehorsam in der Kirche, p. 360.
108. Tine Govaart-Halkes, Auf der Suche nach neuen Autoritaets — und Gehorsamsformen in der Kirche, p. 680
109. Tine Govaart-Halkes, op. cit. p. 684.
110. Stephan Pfuertner, Pathologie der katholischen Kirche, "Concilium" 1972, nr. 3, p. 169.
111. Plg. Stephen Pfuertner, op. cit. p. 168-170; Walter Goddijn, Die Position und die Funktion des Laien in der Kirche, "Wort und Wahrheit" 1968, nr. 4, p. 364-65.
112. Plg. Walter Kaspar, Neue Akzente im dogmatischen Verstaendnis des priesterlichen Dienstes, p. 169.
113. Otto Ter Reegen, Die Rechte des Laien, p. 572; plg. Franz Boeckle, Interkommunion, "Stimmen der Zeit" 1970, nr. 5, p. 319-20.
114. Kun. Petras Celiešius, Įsijungiant į dvasiškių ir pasauliškių dialogą, "Draugas" 1965, nr. 296, d. II, p. 2. — Kitoje šio straipsnio vietoje P. Celiešius rašo, kad "vyskupai gali teikti septynis, kunigai penkis, o pasauliečiai tris sakramentus" ("Draugas" 1965, nr. 301, d. II, p. 3). Tai klaida. Vyskupas negali teikti Moterystės sakramento, nebent pats vestų, tačiau tada jis teiktų jį ne kaip vyskupas, o kaip jaunavedys. Pasauliškis negali teikti Atgailos sakramento, kaip Celiešius norėtų manyti. Vadinasi, vyskupas teikia šešis sakramentus, kunigas, penkis, o psauliškis du.

115. Yves M.J. Congar, op. cit. 415.
116. Yves M.J. Congar, p. 131-32.
117. Apie farizejinę moralę plg. Nikolas Berdiaeff, De la destination de l'homme, Paris 1935, p. 130-37.
118. Kun. Petras Celiešius, op. cit. p. 5.
119. Augustinas Rubikas, Rinkimai Bažnyčioje? Bažnytinės demokratijos problema, "Aidai" 1971, nr. 10, p. 460-61.
120. Augustinas Rubikas, op. cit. p. 460, 458, 460.
121. Augustinas Rubikas, op. cit. p. 459.
122. "Kaip gali bendruomenė kaip bendruomenė pareikšti savo valią, jei ne balsavimais, rinkimais?", Augustinas Rubikas, op. cit. p. 458. — Čia betgi pamirštama, kad bendruomenės valia Bažnyčioje visados turi būti Kristaus valia — kitos valios Bažnyčioje nėra — ir kad todėl Kristaus valia nebūtinai turi reikštis rinkimais. Jeigu rinkimai Bažnyčioje ir įsigalėtų, jie niekad neturėtų tos pačios prasmės, kaip pasaulinėje visuomenėje, nes bažnytinė bendruomenė gali teisėtai rinkti tik tada, kai ji esti hierarchijos pakviesta rinkti (plg. Yves M. J. Congar, op. cit. 330-33).
123. Pop. Pijus XI, Quadragesimo anno, liet. vert. p. 305.
124. Plg. Yves M. J. Congar, op. cit. 368.
125. Plg. Yves M.J. Congar, op. cit. p. 409.
126. Plg. Yves M. J. Congar, op. cit. p. 415-16.
127. V. Bgd., Mokymo ir mokymosi klausimas, "Laivas" 1966, nr. 6, p. 6-7.
128. Plg. Emile Pin, Die Differenzierung der priesterlichen Funktion, "Concilium" 1969, nr. 3, p. 181; Yves M.J. Congar, op. cit. p. 427-29.
129. Šiuos įvairius šv. Povilo nusistatymo moters atžvilgiu aiškinimus apžvelgia A. Rubikas, Moteris Bažnyčioje, "Aidai" 1972, bal. mėn. p. 157-58; plg. taip pat Alvaro del Portillo, Glaeubige und Laien in der Kirche, Paderborn 1972, skyr. "Die Rechtsstellung der Frau", p. 207-11.

TURINYS

NAUJI GARBĖS PRENUMERATORIAI

Balkūnas Jonas, apašt. prot., Maspeth, N.Y., JAV
Gutauskas Jonas, kun. dr., Delhi, Ont. Canada

NAUJI PRENUMERATORIAI RĖMĖJAI

Karaškai Jonas ir Bronė, Delran, N.J., JAV

KRIKŠČIONIS GYVENIME

KNYGŲ SERIJOS LEIDINIAI

1. II Vatikano Susirinkimo dokumentai, I dalis. Konstitucijos.
2. II Vatikano Susirinkimo dokumentai,
3. II Vatikano Susirinkimo dokumentai, III dalis. Popiežių kalbos ir raštai.
4. *Stasys Yla,* Šiluva žemaičių istorijoje, I dalis. Reformacija ir restauracija.
6. *Antanas Maceina,* Didieji dabarties klausimai. Pasaulio sekuliarizacija, Evangelijų numitinimas, evoliucija ir religija.
7. *Stasys Žilys,* Gyvoji liturgija.
8. *Matas Raišupis,* Dabarties kankiniai. Lietuvos vyskupų, kunigų ir tikinčiųjų kryžiaus kelias pirmojoje ir antrojoje Sovietų okupacijoje.
9. *Kun. Jonas Gutauskas, S.T.D., Paed. D.,* Dievas šiandien. Dievo samprata ir jo buvimas, žmogaus su Dievu ir ir be Dievo likimas.
10. *Antanas Maceina,* Krikščionis pasaulyje. Pasauliškio problema, pasauliškio pasiuntinybė, pasauliškio veiksena pasaulyje ir Bažnyčioje.